Reading Proclus and the *Book of Causes*
Volume 1

Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition

Edited by

Robert M. Berchman (*Dowling College and Bard College*)
John F. Finamore (*University of Iowa*)

Editorial Board

John Dillon (*Trinity College, Dublin*) – Gary Gurtler (*Boston College*)
Jean-Marc Narbonne (*Laval University, Canada*)

VOLUME 22

The titles published in this series are listed at *brill.com/spnp*

Marc Geoffroy (1965–2018)

Reading Proclus and the *Book of Causes* Volume 1

Western Scholarly Networks and Debates

Edited by

Dragos Calma

BRILL

LEIDEN | BOSTON

BRILL OPEN

This is an open access title distributed under the terms of the CC-BY-NC 4.0 License, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

The publication of the volumes has received the generous support of the ANR project LIBER (ANR-13-PDOC-0018-01) and École pratique des hautes études, Paris.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at http://catalog.loc.gov
LC record available at http://lccn.loc.gov/2019001242

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1871-188X
ISBN 978-90-04-34510-2 (hardback)
ISBN 978-90-04-39511-4 (e-book)

Copyright 2019 by the Authors. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.
Koninklijke Brill NV reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of offprints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases. Requests for commercial re-use, use of parts of the publication, and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill NV.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Marc Geoffroy cannot rejoice at the publication of this and the following two volumes. He passed away unexpectedly on 23 April 2018. Many of his friends and colleagues participated in the three Parisian conferences that we organized together in 2015 and 2016. Their contributions are now together in a common effort to share knowledge and honor Marc's erudition, generosity and humor.

Contents

Reading Proclus and the *Book of Causes*: Notes on the *Western Scholarly Networks and Debates* 1
Dragos Calma

PART 1
Liber de causis

1 **Tradition exégétique: âges, styles et formes d'une réception par le commentaire** 17
Dominique Poirel

2 **La première réception du *Liber de causis* en Occident (XII^e^–XIII^e^ siècles)** 46
Irene Caiazzo

3 ***Liber de causis* in Thomas of York** 70
Fiorella Retucci

4 **Le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* dans deux bibliothèques anglaises: Merton College (Oxford) et Peterhouse (Cambridge)** 120
Laure Miolo

5 **Les gloses sur le *Liber de causis* dans les manuscrits parisiens** 151
Olga Weijers

6 **From Content to Method: the *Liber de causis* in Albert the Great** 180
Katja Krause and Henryk Anzulewicz

7 **Citing the *Book of Causes, IV*: Henry of Ghent and His (?) *Questions on the Metaphysics*** 209
Maria Evelina Malgieri

8 **Duns Scot et le *Liber de causis*** 251
Jean-Michel Counet

9 ***Sine secundaria*: Thomas d'Aquin, Siger de Brabant et les débats sur l'occasionalisme** 268
Dragos Calma

10 **The *Liber de causis* in Some Central European Quodlibets** 301
Iulia Székely

PART 2
Proclus

11 **Proclus, Eustrate de Nicée et leur réception aux XIII^e^–XIV^e^ siècles** 327
Irene Zavattero

12 **Bate et sa lecture 'encyclopédiste' de Proclus** 352
Guy Guldentops

13 **Au-delà de la métaphysique: Notule sur l'importance du *Commentaire* de Berthold de Moosburg OP sur les *Éléments de théologie*** 376
Ruedi Imbach

14 **Eriugenism in Berthold of Moosburg's *Expositio super Elementationem theologicam Procli*** 394
Evan King

15 **Proclus dans la première *quaestio collativa* de Gilles Charlier** 438
Zénon Kaluza

16 **Plato's *Parmenides* as Serious Game: Contarini and the Renaissance Reception of Proclus** 466
Barbara Bartocci

Index of Manuscripts 483
Index of Ancient and Medieval Authors 485
Index of Modern Authors 489

INTRODUCTION

Reading Proclus and the *Book of Causes*: Notes on the *Western Scholarly Networks and Debates*

Dragos Calma
University College Dublin / Newman Centre for the Study of Religions, Dublin

The majority of contributions reunited in this volume were first presented during the first of the three sessions of the conference "Les *Éléments de théologie* et le *Livre des causes* du Ve au XVIIe siècle". It took place at the École pratique des hautes études, Paris, on 13–14 November 2015, during the terrorist attacks.[1] The second took place on 12–13 February 2016, and the third on 14–15–16 April 2016; all within the framework of the project LIBER (ANR-13-PDOC-0018-01) which I directed between 2013 and 2017 at the École pratique des hautes études, Paris, and which generously financed these meetings and the publication of the proceedings.[2] The conferences were organised by Marc Geoffroy and myself, under the auspices of Olivier Boulnois, Philippe Hoffmann, Ruedi Imbach, Zénon Kaluza and Dominique Poirel. I wish to acknowledge the important support of the following bodies in the organisation of the conference: École pratique des hautes études, Équipe "philosophie arabe" of the Centre "Jean Pépin"—CNRS (UMR 8230), Laboratoire d'études sur les monothéismes—CNRS (UMR 8584), Labex haStec (Laboratoire européen d'histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances), Institut de recherche et d'histoire des textes—CNRS, Centre "Pierre Abélard"—Université Paris Sorbonne.

Compared to the original program of the three conferences, minor thematic rearrangements have been made for publication. Irene Zavattero presented her paper during the second session and I presented mine during the third session of the conference. Stephen Gersh's paper will be published in the second volume and Isabelle Moulin's in the third volume. The paper by Barbara Bartocci was not delivered at the conference, yet I am happy to integrate it in the vol-

1 A description of the conference during those days is provided by G. Battagliero in *Bulletin de philosophie médiévale* 57/2015.

2 The work for this volume has been accomplished within the framework of the ERC project NeoplAT (ERC_CoG_771640).

© DRAGOS CALMA, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_002
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

ume. Andrea A. Robiglio delivered a paper but could send it for publication. I wish to express my deepest gratitude to all the scholars presenting and / or publishing their papers, and also to those who chaired the sessions: Philippe Hoffmann, Olivier Boulnois, Luca Bianchi and Richard Taylor.

Lastly, I wish to thank Evan King for his reliable support and useful remarks; Robert M. Berchman and John F. Finamore for accepting the publication of these proceedings in their series; Jennifer Pavelko of Brill for her help throughout this period of work; the École pratique des hautes études and the French National Research Agency for making possible the funding of these volumes.

∴

Marc Geoffroy introduced the first in the series of three conferences by remarking that the *Book of Causes* is not the product of a school, but of a circle, the circle of Al-Kindī. Thus, the *Book of Causes* is the result of a collaborative effort directed toward intellectual projects, which were financed by caliphs for dynasties of learned people.

This historical background fully justified the topic of the first of the three sessions, and thus of the present volume. The topic of the various translations, modes of acculturation and adaptation of the *Elements of Theology* and the *Book of Causes* to the various traditions (Islamic, Byzantine, Latin, Hebrew) is obviously extremely important.[3] Yet of all these traditions, their Latin reception is the most extensive, judging by the number of manuscripts transmitting these texts and the number of commentaries addressing them. The system of universities and religious schools developed in the Latin West offered unparalleled conditions of diffusion for these two works, as well as for all the other texts included in curricula, methodically taught and commented upon. Hence, the main objective of this volume is to bring new insights to our understanding of the teaching of the *Elements of Theology* and the *Book of Causes*.

The recent discovery of a corpus of commentaries on these two works attested the existence of an overlooked scholarly network developed in most intellectual centres across Europe. This still requires years of patient investigation, yet it has already become clear that Proclean metaphysics was much more widely diffused than scholars have previously assumed. But precisely how broadly was it disseminated? Where and how did it all begin? How did this network impact the history of Western philosophy? These are some of the main questions that the present volume intends to address through a variety of methods of investigation and without pretending to provide exhaustive answers.

3 The second session of the conference (organised in February 2016) was entirely devoted to it and we currently prepare the publication of these proceedings.

The research conducted by the present contributions (as well as by those from the subsequent volumes) does not aim to reveal "bombshells". It aims to shed light on a network of authors, texts, institutions—in sum, a network of exegesis. It aims to shift the traditional divide, so often damaging for our field, between "minor" and "major" authors. At the same time, however, these contributions do not wish to eradicate, ignore or deny the differences in terms of breadth, depth and impact between authors, but to transfer our attention to another kind of approach, already assiduously pursued by many scholars. It is a more inclusive approach that accords as much weight to the study and description of manuscripts, the history of libraries, institutions, teaching methods and literary genres as it does to the analysis of doctrines and concepts. It is, in any case, the most appropriate manner to approach an overlooked exegetical tradition. This volume aims to enrich our understanding of the extent and the diversity in reception of Proclean metaphysics, mapping its presence in different intellectual environments and texts. Indeed, it considers a large variety of works and references: from commentaries and glosses on the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* to quodlibetal disputations, commentaries on the *Metaphysics*, the *Nicomachean Ethics* and the *Sentences* and authors active at Oxford, Cambridge, Paris, Prague, Erfurt or Venice.

Within this context, Dominique Poirel's paper can serve as a guide for understanding a wider array of medieval texts, although it mainly arises from a particular reflection on the *Book of Causes*. Poirel circumscribes the definition of an exegetical tradition to a corpus of texts that are all commentaries on one work. The characteristics of such a tradition are articulated around three main elements: corpus of texts, commentary and work. Time is an essential dimension for determining a "corpus of texts", inasmuch as it enables one both to capture the entire tradition and to distinguish three phases of reception and interpretation of a work: the age of initiators, the age of continuators and the age of conservators. "Commentary" needs to be considered in a large sense, comprising continuous commentaries, irregular glosses, *quaestiones*, introductory *accessus*, explicative phrase, syllogistic reformulation or any other form of expression through which a text refers to and explicates another text. The unity and coherence of the corpus is provided by one authoritative work, around which all these various forms of exegesis gravitate. They are not disconnected from one another, but comprise a set of texts whose coherence is underpinned by explicit references and intertextuality.[4]

4 See also Calma 2016a, p. 21–22.

Irene Caiazzo offers a systematic study of the first reception of the *Book of Causes* in the Latin West. The first explicit reference to the *Book of Causes* is in Alan of Lille's *De fide catholica* which, according to the latest scholarship, was written in southern France between 1179 and 1202, probably before April 1187. This specifies the *terminus ante quem* of the Latin translation of the *Book of Causes*, previously considered in more general terms in respect to the year of Gerard of Cremona's death (1187). Caiazzo then analyses various citations and explanations of the *Book of Causes* in texts from the late 12th century and early 13th century, concluding that manuscripts of the *Book of Causes* arrived in England shortly after its translation in Toledo. This is attested both by the citations from Alfred of Shareshill's *De motu cordis* and Alexander of Neckam's *Speculum speculationum* (the first to refer to the *Book of Causes* as an Aristotelian work), and by the oldest known manuscript containing the Aristotelian *Corpus vetustius* and the *Book of Causes*: MS Oxford, Bodleian Library, Selden Supra 24.

Fiorella Retucci brings new insights into the presence of the *Book of Causes* in England by studying all explicit citations in Thomas of York's influential, yet still unedited, *Sapientiale*. Composed between 1250 and 1260 while Thomas was at Oxford and Cambridge, the *Sapientiale* contains one hundred four explicit references to the *Book of Causes* (and four in a primitive draft), using twenty-two out of thirty-one (thirty-two) propositions. Retucci shows that Thomas of York, unlike many of his contemporaries, did not attribute the *Book of Causes* to Aristotle (at least not the theorems) because he understood that it belongs to the Platonic tradition. One of his main arguments is that the metaphysical hierarchy linking the divine mind and the realm of material beings through intermediary causes is affirmed by Plato, Avicebron, and the *Book of Causes*, and is rejected by Aristotle. Retucci corrects a commonly held view among scholars that, according to Thomas of York, the *Book of Causes* had Christian origins. In reality, he attributed it to one of the *sapientes mundi*.

Laure Miolo studies the presence of the manuscripts of the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* in the libraries of Merton College (Oxford) and Peterhouse (Cambridge). This method of investigation has already been successfully applied to the College of Sorbonne. The documents of the English colleges differ in that they concern the distribution of books both to masters in charge of teaching and to libraries. Although none of the preserved statutes of the Universities of Oxford and Cambridge mention the compulsory teaching of the *Book of Causes*, Miolo finds evidence that the manuscripts preserving it were read and diffused. Miolo even hypothesizes that it may have been taught, given that the English masters, unlike the Parisians, had more freedom

in choosing the texts to comment upon. Comparing her two analyses of the colleges of Paris, and of Cambridge and Oxford, Miolo concludes that, strictly on the basis of the presence of the manuscripts in libraries, the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* were more widely diffused at Merton and Peterhouse than at the Sorbonne.

Olga Weijers undertakes a very detailed examination of all marginal glosses from the Parisian manuscripts transmitting the text of the *Book of Causes*. Thus she considers thirty-four manuscripts, most of them preserving the entire Aristotelian corpus. In four of them, the *Book of Causes* is accompanied by short continuous commentaries. In eight it is explained by rare marginal glosses. In the remaining twenty-two, there are very few or no glosses at all. Some of these marginal notes are copied from Aquinas' commentary on the *De causis*, which dates them later than the period when the text was originally copied. The result of this investigation is at once surprising and disappointing for two reasons. (1) The 1255 statute of Faculty of arts from the University of Paris is currently the only known official document prescribing the teaching of the *Book of Causes*. (2) Historians of philosophy have constantly assumed that the University of Paris was the main centre of interest for Proclean metaphysics. As Weijers notes, the results of her analysis need to be considered in relation with Miolo's work on the libraries of Parisian colleges.[5] Nevertheless, one can already underline that these glosses attest Aquinas' influence on the exegetical tradition.

Katja Krause and Henryk Anzulewicz analyse the importance of the *Book of Causes* in Albert the Great's work prior to his famous paraphrases-commentary. They distinguish three stages. (1) The pre-Parisian period: very rare citations, in theological works, all of them in favour of various Christian doctrines. Albert uses only six of the thirty-one (thirty-two) theorems. (2) The Parisian period: an increase in the use of the *Book of Causes*, cited to support various arguments, but notably about the understanding of the world's coming-to-be. (3) The third phase: the period of the *Commentary on the Sentences*, where the *Book of Causes* gains more significance, especially by playing a decisive role in the division of the sciences of theology and philosophy. Krause and Anzulewicz clarify the complex question of the relationship between angels and intelligences in Albert's thought, and prove that the *Book of Causes* played a central role in this issue. The presence of the *Book of Causes* in the thought of Albert the Great gradually increased, eventually becoming an important element in his program of commenting on all of Aristotle's works.

5 Miolo 2016.

Maria Evelina Malgieri examines some rare references to the fourth theorem of the *Book of Causes* which identify it as the "first" theorem. Only Henry of Ghent (twice in his *Summa*) and an anonymous (?) commentator on the *Metaphysics* use this unusual reference. Malgieri excludes the possibilities that these are due to errors by copyists and that they reflect a faulty model in the numbering of the *Book of Causes*' theorems. She claims that these references have an "evaluative connotation" because of the doctrinal relevance of the fourth theorem within debates on transcendentals. Analysing the details of the argumentation, she argues that both Henry of Ghent and the anonymous (if indeed they are two different individuals) use the fourth theorem in a context different than that of the standard arguments in the debates between a hypostatic and a noetic interpretation of the expression "the first of created things is being". It is conscious choice that arises in the discussion on the relationship between "being", "one" and "true". Malgieri is currently preparing the edition of this commentary on the *Metaphysics*.

The importance that Henry of Ghent accorded to the *Book of Causes* may have been one of the reasons for Duns Scotus' lack of interest for and critical attacks on it, as Jean-Michel Counet argues in his article. He shows that Duns Scotus' citations of the *Book of Causes* are rare and limited to a few theorems. This does not mean that the Franciscan was not interested in the topics elaborated in the opuscule, but that he does not consider necessary to cite it for them. Scotus seems to be interested mostly in theorems I and XXXI(XXXII). The latter is cited in discussions on the plurality of substantial forms. The former is used to affirm that the primary cause can restrain its virtue in order to produce an effect similar to that of the secondary cause, as well as to support the *Filioque*, arguing that the first theorem is valid only when applied to causes essentially subordinated to one another, which is not applicable in the case of the hypostases of the Holy Trinity.

Dragos Calma revisits Siger of Brabant's criticism of the occasionalists. He situates it in the context of the Siger's commentary on the *Book of Causes*, notably in a lengthy discussion underlining the role of secondary intelligences in respect to the operations of the first cause. Siger explicitly cites Averroes' critique of the *moderni* (i.e. the Ash'arites) and argues that the first theorem's doctrine about a primary cause pouring forth more abundantly than the secondary on its effect should not be interpreted as "without the secondary". One of the many doctrinal consequences of this incorrect understanding of the first theorem is Aquinas' theory of transubstantiation. Authors prior to Siger commented upon the first theorem in another manner than the commentators after Siger. At least four Latin authors, in their commentaries on the *Book of Causes*, relate the first theorem's expression *plus influere* to *sine secundaria*,

using Siger's vocabulary, thesis and citations. Only one of them, Radulphus Brito, discusses the theory of the separability of accidents. Étienne Tempier and his theological commission in 1277 censured most of the themes deriving from the doctrine endorsed by Siger.

Iulia Székely identified sixteen unpublished quodlibetal questions from the Universities of Prague and Erfurt commenting on various theorems of the *Book of Causes*. She already co-edited two of them (by Henry of Geismar and Jan Arsen de Langenfeld) and, in the appendix of the present article, she provides the edition of another quodlibet. There are at least five major differences between the 15th-century Central European quodlibets and the more well-known 13th-century Parisian quodlibets: the institutional framework, the frequency and the length of the disputes, the planning of the event, its structure, its participants. Their choice of topics mirrors the most ardent discussions of the Faculty of arts, covering wider theological and philosophical interests. Székely describes four quodlibets and focuses on the reception in these late medieval Central European quodlibets of views elaborated in 13th-century commentaries on the *Book of Causes*, such as pseudo-Adam of Bocfeld's theory of *plus influere* and Siger of Brabant's discussion of *sine secundaria*.

Irene Zavattero studies the Latin reception of the Proclean doctrine of the three stages of the universal through Eustratius of Nicaea. Elaborated by Proclus in theorems 66–69 of the *Elements of Theology*, this theory is used, with important alterations, by Eustratius while commenting on *Nicomachean Ethics* I, 4. Zavattero shows that before the translation of Eustratius into Latin, some early Parisian masters defend Plato's theory of the universal Good against Aristotle's critique by evoking the concord between Christian doctrines, pseudo-Dionysius and the *Book of Causes*. After Moerbecke's translation, Plato's doctrine is defended with the arguments from Eustratius, which are quoted on both sides of the Channel: at Oxford by Richard Kilwardby in his *De ortu scientiarum* and by Thomas of York in his *Sapientiale*, and on the Continent by Albert the Great, Henry of Bate, Walter Burley and Berthold of Moosburg. Nevertheless, it can be shown that after Aquinas, the Parisian masters commenting on the *Nicomachean Ethics* lost their interest in Eustratius.

Guy Guldentops offers a thematic overview of Henry Bate's references to the *Elements of Theology*. He shows that Bate harmonizes Plato and Aristotle through Proclus, adopting an original approach that, on the one hand, elaborates a Neoplatonic interpretation of Aristotle and, on the other hand, provides a simplified account of Proclus' metaphysics. In many aspects, Bate seems to be closer to a monotheist Aristotelianism, which recalls the initial project of the *Book of Causes*. For his doctrine of the Good, for example, Bate chooses to interpret Proclus in correlation with pseudo-Dionysius and Aquinas, and

even with the *Book of Causes*. According to this view, the first cause contains in itself all divine henads, similar to the divine ideas described by Augustine. Bate calls these henads *rationes primordiales* or *species ideales*. The first cause is equally One, Being and Good. Nevertheless, Guldentops stresses that Bate does not want to Christianise Proclus.

Ruedi Imbach's article is a stimulating dialogue with Olivier Boulnois' *Métaphysiques rebelles*, which challenges Heidegger's decontextualised reconstruction of ontotheology in Western philosophy. Boulnois' main argument is that metaphysics in the Middle Ages knew a variety of forms that can be classified in three groups: theo-logic, katholou-protologic and onto-theology. Imbach argues in favour of a simultaneity of these metaphysical models (unlike Boulnois who suggests that there is a progression) and identifies in Berthold of Moosburg's philosophical project a fourth type that can be called agathotheology, where priority is given to the Good in respect to the One. Building on Proclus' theology, Berthold's project goes beyond metaphysics in its Aristotelian framework. The Proclean wisdom elaborated in the *Elements of Theology*, put under the auspices of St. Paul's Rom. 1,20, is an authentic science about the principles of being, a science beyond being. Hence it is a science superior to metaphysics, a *supersapientia* and also a *scientia divina philosophorum*.

Evan King explicates the intricate questions of manuscript attributions and adaptations that enabled the most extensive reception of Eriugena in the Middle Ages: that of Berthold of Moosburg in his commentary on the *Elements of Theology*. Without these Eriugenian themes and citations, Berthold would not have succeeded in his project, in many respects inherited from Albert the Great and Dietrich of Freiberg, of establishing a broad consensus of Platonism, encompassing both the Hellenic Pagan tradition (Proclus) and the Christian tradition deriving from St. Paul (pseudo-Dionysius and imaginary Byzantine authors, such *Theodorus Constantinopolitanus*, in reality Honorius Augustodunensis, and *Maximus monachus commentator Dionysii*, in reality the *Periphyseon* as excerpted in the Parisian *Corpus Dionysiacum*). This patient reconstruction of sources represents an erudite foundation for an analysis of Berthold's interpretation of one of the most challenging features of the *Elements of Theology* for a Christian commentator: the doctrine of the incorruptible vehicle of the soul.

Zénon Kaluza offers a very detailed description and analysis of Giles Charlier's *Quaestio collativa* of the *Principium* from his *Commentary on the Sentences*. It is a theological text presented as a series of public lectures held at the College of Cambrai in 1416–1417, following all the rules of a scholarly commentary of this genre. The use of Proclus in a commentary on the *Sentences* is a rarity, and Kaluza's study of the context and the doctrines provides interest-

ing explanations: the text was composed within the circle of Parisian masters and students, theologians as well as artists, known today as "Albertists", such as John of Nova Domo and Heymericus de Campo. Kaluza is persuaded that the latter was present in the room when Charlier read the *Sentences*. Proclus is a constant, though not massive, presence in the *Commentary*. He is cited more often than all the other authors from the Platonic tradition, which comprises pseudo-Dionysius, Boethius, the *Book of Causes* and Plato. Kaluza summarises some of the salient doctrines of the *Quaestio collativa*, such as the doctrine of God as highest Good, which creates all things and also distributes in them the longing to return to their creator. Thus Charlier introduces a notion of double causality, efficient and formal. Good is the trace left by God in all creatures through creation; it represents the ontological foundation of all creatures.

Barbara Bartocci studies how different commentators, from Proclus to Contarini, viewed Plato's *Parmenides*. She distinguishes several perspectives: some considered the hypothesis on the One as logical exercises, others as a mere eristic work, and others still as a metaphysical or theological treatise. The latter position is endorsed by the Hellenic Neoplatonists (Plotinus, Syrianus and Proclus). Nicholas of Cusa, who held three of the six manuscripts of Proclus' commentary, endorsed, in his *Apologia doctae ignorantiae*, the metaphysical explanation. Pico was firmly convinced of the concord between Plato and Aristotle, both holding that Being is identified with the One. Therefore, Pico refused the theological interpretation of the *Parmenides* in favour of viewing it as a dialectical exegesis. Ficino endorses the opposite position: in this dialogue Plato explains his ultimate view about the superiority of the One to the Being. Thus for Ficino it is definitely not a logical game. Bartocci summarises the major topics of Contarini's *Primae philosophiae compendium* showing that he holds a transcendental understanding of Being and One. For Contarini, the Platonists are not representatives of an ancient wisdom but provide examples of erroneous interpretations.

⁘

In addition to the individual contributions of each article, this collection as a whole provides a fresh understanding of several subjects, some of which are listed below.

1) The "centre" and the "peripheries". It is commonly accepted view that Proclean metaphysics was confined until around 1277 to the "centre", i.e. to the University of Paris, and in the 14th century to the "peripheries", i.e. the German authors such as the Dominicans of the so-called *Albertschule*

and Nicholas of Cusa. Two previously published volumes[6] have vigorously challenged this view by providing irrefutable proofs that (1) commentaries on the *Book of Causes* have been composed at the University of Paris long after 1277, and that (2) commentaries on the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* were composed in numerous Central European Universities from the 14th to the 16th century. The present volumes brings further evidence that (1) the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* were read and cited in Oxford and Cambridge already at the end of the 12th century and throughout the 13th century (cf. Caiazzo, Retucci and Miolo), and that (2) there is a clear interest for the *Book of Causes* at the Universities of Erfurt and Prague in the 15th century, as attested by various extracurricular quodlibetal disputations (cf. Székely). Remarkably, none of the statutes of the Universities of Oxford, Cambridge, Erfurt and Prague explicitly prescribed the teaching of the *Book of Causes* or the *Elements of Theology*. The Renaissance sees the interests of Latin authors extended to other Neoplatonic works, which they comment upon while citing one another (cf. Bartocci).

2) Local and global exegetical traditions. The comparison of texts produced in similar or different intellectual environments during a short period of time isolates defining features, such as the use of a "stock arguments",[7] as well as influential authors. The uses of Siger's argument about *sine secundaria* in later commentaries (cf. Calma, Székely) or the quotations from Aquinas' commentary in marginal glosses (cf. Weijers) are notable examples. The existence of specific local traditions shaped by the use of the same libraries, of mutual and unusual citations, by the practice of the same form of teaching or by extracurricular academic activities, is undeniable. Yet these local traditions must be considered in a broader context in order to uncover the routes connecting authors, texts and institutions. One finds an example of this in the reinterpretation of Proclus in Byzantium, which is transmitted on the both sides of the Channel through Eustratius of Nicaea's *Commentary on the Ethics* (cf. Zavattero). The volume also studies the example of the transfer of specifically Parisian doctrines to Central European universities, such as Siger's arguments on *sine secundaria*, as well as the statutes of faculties and formal academic events. The universities and other regular teaching institutions are naturally the

6 Calma 2016; see also Calma 2012.

7 Cf. Bianchi 2017, p. 142.

privileged place for the development of this exegetical tradition, but one has to note its presence outside this framework and in other literary genres, such as encyclopaedias (cf. Guldentops, Poirel).

3) New texts. The corpus of commentaries on the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* is largely unexplored: the great majority of texts are still unpublished. Considerable efforts have been made,[8] and we cannot but rejoice that this volume offers two new texts: the partial edition of Javelli Chrysostomus' commentary on the first theorem (cf. Poirel)[9] and a quodlibetal question of Simon of Tišnov (cf. Székely). The analysis and descriptions of Giles Charliers' *Quaestio collativa* (cf. Kaluza), of the Anonymous' *Commentary on the Metaphysics* (cf. Malgieri) and of the marginal glosses in the Parisian manuscripts provide thorough discussions of texts which are still unpublished.

4) Theological dialogues in contrasting traditions. Until now, the standard view of many handbooks and compendia of Medieval Philosophy has been that, before Aquinas' commentary, the *Book of Causes* was associated with the Aristotelian tradition. The *Book of Causes* was indeed attributed to Aristotle already by Alexander Neckham and the majority of manuscripts from Paris, Oxford and Cambridge that transmit the text alongside the Aristotelian corpus. Yet numerous authors refer to the *Book of Causes* either without mentioning its author (e.g., Alan of Lille) or clearly refusing to link it to the Aristotelian tradition (e.g., Thomas of York). Then there is the remarkable use of the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* in relation to numerous Christian theological arguments. This is not always a reflection of the need to Christianise Aristotle—as it is currently argued—but, on the contrary, of the need of Christianising Plato or to show the continuity and consistency between Platonists, both Pagan and Christian (such as in the case of Thomas of York, Berthold of Moosburg and Giles Charlier). Admittedly, this latter view is rather scarce but, for this reason, it is particularly interesting. Nevertheless, the present volume repeatedly stresses the presence of the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* in specifically Christian theological works such as the *Commentaries on the Sentences* (Albert the Great, Thomas Aquinas and Giles Charlier) and treatises on *De incarnatione* and *De resurrectione* (Albert the Great). They are also cited in relation with specifically Christian doctrines, from sacramental theology

8 See Calma 2016.

9 Javelli Chrysostomus' commentary was already published at the beginning of the 16th century, but Dominique Poirel's thorough editing work renders the text more accessible.

such as in Albert's discussion about the order of sacraments (cf. Krause, Anzulewicz), Aquinas' explanation of transubstantiation, to Trinitarian theology as in Duns Scotus' defence of the *Filioque* (cf. Counet), Berthold of Moosburg's theory of the resurrection of the body and the concord with St. Paul's heritage (cf. King and Imbach), without forgetting Étienne Tempier's reaction in 1277 (cf. Calma).[10]

5) New questions. The volume opens several paths of research. In these concluding remarks, I shall indicate only one of them, which itself arises from a paradox. The presence of the *Book of Causes* and the *Elements of Theology* in Oxford and Cambridge, although attested by these studies, stands in contrast with the lack of commentaries produced in these intellectual environments. In the present state of research it is difficult to offer a satisfactory answer to this issue. There are various reasons for this. For example, there is no scholarly consensus about the dating and the provenance of Roger Bacon's commentary on the *Book of Causes*: some assume that it is Paris, others that it is Oxford.[11] The commentary attributed to Adam of Bocfeld has been recently evaluated both for its dating and its attribution: it was written between 1251 and 1263/1265, probably by an author whose works have been wrongly attributed to Roger Bacon. It is still uncertain where the text was composed. Similarly, little is known about the two anonymous commentaries on the *Book of Causes* preserved in MS Peterhouse 152.[12] Most importantly, the newly discovered corpus of commentaries may reveal, upon closer examination, elements that would enrich our understanding about the transmission of Proclean metaphysics through the scholarly networks of the West.

Cambridge
25 March 2018

Bibliography

Bianchi, L. (2017), "Boèce de Dacie et Averroès: essai d'un bilan", in D. Calma, Z. Kaluza (eds), *Regards sur les traditions philosophiques (XII^e–XVI^e siècles)*, Leuven, Leuven University Press, p. 127–152.

10 See also the use of the *Book of Causes* by Guillaume de Leus (Carron 2016).

11 See my contribution in this volume, n. 6.

12 See Miolo's contribution in this volume.

Calma, D. (2012), "Du néoplatonisme au réalisme et retour, parcours latins du *Liber de causis* aux XIII^e–XVI^e siècles", in *Bulletin de philosophie médiévale*, 54 (2012), p. 217–276.

Calma, D. (ed.) (2016), *Neoplatonism in the Middle Ages*. *Vol. I. New Commentaries on* Liber de causis (*ca. 1250–1350*), Turnhout, Brepols. Vol. II. *New Commentaries on* Liber de causis *and* Elementatio theologica (*ca. 1350–1500*), Turnhout, Brepols.

Calma, D. (2016a), "The Exegetical Tradition of the Medieval Neoplatonism: Considerations on a Recently Discovered *Corpus* of Texts", in Calma 2016-1, p. 11–52.

Carron, D. (2016), "A Theological Reading of the *Liber de causis* at the Turn of the Fourteenth Century: The Example of William of Leus", in Calma 2016-1, p. 467–550.

Miolo, L. (2016), "*Liber de causis in libraria*. Pour une mise en perspective du *Liber de causis* dans la bibliothèque du collège de Sorbonne", in Calma 2016-2, p. 337–400.

PART 1

Liber de causis

CHAPTER 1

Tradition exégétique : âges, styles et formes d'une réception par le commentaire

Dominique Poirel
Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris

Lorsque en moins de cinq ans surgissent des textes inconnus par dizaines, comme l'équipe animée par Dragos Calma nous en offre l'heureuse surprise, les conséquences scientifiques ne peuvent être qu'immenses, en nombre comme en étendue[1]. C'est d'une de ces conséquences que j'aimerais vous entretenir. Ce qui peu à peu paraît sous nos yeux, au fil des éditions critiques, c'est bien plus qu'une soixantaine d'ouvrages inédits ; c'est un filon textuel massif et cohérent, qu'on croyait naguère se cantonner à l'Europe occidentale du XIII^e^ siècle, mais dont on sait aujourd'hui qu'il se déploie des îles britanniques à la Pologne et à la Bohême, et s'étend du franciscain Roger Bacon, dans les années 1240, au dominicain Giovanni Crisostomo Javelli, mort en 1538.

L'ampleur et la rapidité de cette résurgence en font un objet idéal pour étudier ce qu'est, en soi, une tradition exégétique[2]. Ayant eu l'occasion d'étudier auparavant d'autres catégories de commentaires – sur la Bible, sur Aristote, sur Porphyre, sur le pseudo-Denys l'Aréopagite, sur le *Liber de causis* – j'aimerais, à l'occasion de cette rafale de découvertes, me poser par comparaison quelques questions générales sur ce qu'est une tradition exégétique : comment peut-on définir ses contours, distinguer ses phases, souligner ses particularités ? Par la force des choses, mes questions trop vastes demeureront longtemps sans réponse : pour y répondre il faudrait disposer d'éditions critiques, en cours mais trop nombreuses pour paraître avant des dizaines d'années. Venant trop tôt, mon exposé sera plus théorique et programmatique que je ne l'aurais souhaité. Il offrira des généralités, peut-être même des banalités. J'estimerai cependant son but rempli s'il parvient à vous convaincre de l'importance d'étudier chaque commentaire en relation avec sa tradition exégétique tout entière.

1 Voir en dernier lieu Calma 2016.

2 Sur le « commentarisme » antique et médiéval, la bibliographie est abondante. Pour la diversité des catégories de texte et des angles d'approche, on se bornera à mentionner deux colloques : Goulet-Cazé 2000 et Moulin (à paraître).

© DOMINIQUE POIREL, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_003
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

Mais d'abord, qu'est-ce qu'une « tradition exégétique » ? Comme l'expression se répand depuis les années 1980 en des sens subtilement proches mais divers, je dois préciser auquel je pense ici. Par « tradition exégétique », les uns signifient un courant exégétique, une certaine manière de comprendre tel livre, tel passage ou même telle réalité ; tel l'article d'Antoine Bastiaensen, « La perdrix animal méchant figure du diable : Augustin héritier d'une tradition exégétique »[3]. Par « tradition exégétique », d'autres entendent une méthode exégétique, c'est-à-dire une certaine manière d'expliquer les textes, comme lorsqu'on oppose la typologie antiochienne et l'allégorie alexandrine[4]. Pour ma part, j'appellerai « tradition exégétique » l'ensemble des commentaires d'une même œuvre : c'est en ce sens que Cristina D'Ancona étudiait « Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote »[5]. Dans la première acception, une tradition exégétique se distingue d'une autre par un choix interprétatif ; dans la seconde, par un choix méthodologique ; dans la troisième (celle que je vous propose), par le choix de l'œuvre à exposer. Une tradition exégétique sera donc pour nous un corpus de commentaires portant sur la même œuvre. « Corpus », « commentaire » et « œuvre » : ces trois notions demandent chacune des éclaircissements ; elles structureront mon exposé.

1 Corpus

Tout d'abord, « corpus ». Les œuvres examinées ne sont pas indépendantes ou juxtaposées, mais forment une grande famille. Elles sont liées entre elles par des relations d'intertextualité, qu'il importe de démêler, car ces relations façonnent la tradition exégétique, lui conférant une structure d'ordre au sens mathématique. Or les relations entre commentaires peuvent être de deux sortes. Quand des œuvres émanent de maîtres contemporains, amis ou rivaux, qui se connaissent, se rencontrent, s'écoutent, se tiennent au courant de leurs enseignements et réagissent aux thèses l'un de l'autre, elles portent des traces d'influences croisées. Le plus souvent, toutefois, les relations d'œuvre à œuvre sont orientées dans le temps et unilatérales. L'une précède l'autre et l'influence, sans que la réciproque soit vraie. C'est par excellence le cas d'ouvrages que sépare un intervalle de temps et qui se sont transmis par écrit. Dans le pre-

3 Voir Bastiaensen 1990.

4 Voir O'Keefe 2014.

5 Voir D'Ancona 2000 ; voir aussi Cheng 1985 ; voir aussi, avec une expression analogue : Thijssen, Braakhuis 1999 ; Calma, 2016a, p. 11–52.

mier modèle, les relations sont « horizontales » ou simultanées ; dans le second, elles sont « verticales » ou successives.

Le temps est donc une dimension essentielle pour étudier les traditions exégétiques : il permet à l'observateur de les ordonner, tel un *stemma textuum*, en posant, tout en haut, l'œuvre à commenter, puis, de haut en bas, tous les commentaires successifs, étagés les uns sous les autres d'après la date de leur composition. Chaque commentaire est susceptible d'être influencé par un ou plusieurs de ceux qui le précèdent, mais entre eux les relations sont rarement uniformes et linéaires : certains rencontrent plus de succès que d'autres, ils forment comme des « nœuds » dans la tradition exégétique[6]. Au Moyen Âge, les traditions exégétiques se développent souvent par accumulation : chaque commentateur n'est qu'un maillon dans l'histoire d'un texte et de sa réception, mais cette histoire, considérée globalement, tend vers la prise en compte progressive du plus grand nombre d'interprétations accessibles, pour les additionner, les trier, les critiquer, les infléchir, les adapter, les enrichir et, chaque fois que possible, les concilier[7].

La question du temps se pose non seulement pour chaque commentaire, pris séparément – sa chronologie absolue – ou pris en relation avec tel ou tel autre texte – sa chronologie relative – ; elle se pose aussi pour la tradition exégétique prise comme un tout. Chaque tradition exégétique est comme un cycle de Kondratiev : elle a ses phases, ascendante et descendante, et au milieu une phase intermédiaire. Je distinguerai donc trois moments dans le déroulement d'une tradition exégétique : l'âge des initiateurs, l'âge des continuateurs, l'âge des conservateurs.

1.1 *Âge des initiateurs*

L'âge des initiateurs est celui où se met en place la tradition exégétique. C'est une phase essentielle, décisive pour la suite. Une fois la tradition exégétique constituée, commenter le même livre deviendra souvent l'exercice obligé d'un parcours scolaire ou universitaire. Mais chez les premiers commentateurs, exposer tel texte plutôt qu'un autre obéit plus que jamais à des raisons personnelles. Ces raisons peuvent être conscientes, lorsqu'il existe une affinité profonde entre la pensée d'une œuvre et celle de son premier exégète, tels le corpus dionysien et l'Érigène. Elles peuvent être accidentelles, lorsqu'un exé-

6 Voir ci-dessous, dans le le *stemma textuum* du premier appendice, la position de Jean Scot et Hugues de Saint-Victor à l'intérieur de la tradition exégétique du pseudo-Denys latin des origines au début du XIII^e siècle.

7 Ainsi, dans l'interprétation de la Bible, la *Postille* d'Hugues de Saint-Cher s'efforce de réunir et condenser la totalité des exégèses précédentes, voir Bataillon, Dahan, Gy 2004.

gète se méprend sur la teneur doctrinale de l'œuvre qu'il expose. Nous pensons trop souvent que l'exégète ne se met au travail qu'après avoir saisi pleinement le sens de l'œuvre : son commentaire ne serait alors que la mise par écrit d'une interprétation acquise au préalable. En réalité, si commenter, c'est lire de la manière la plus attentive et la plus active qui soit, l'élucidation plénière de l'œuvre sera le résultat, bien plus que le point de départ, du labeur exégétique. Ce n'est qu'une fois son travail achevé que l'exégète comprend le mieux les raisons qu'il avait – ou non – de l'entreprendre. Même s'il avait déjà lu l'œuvre dans son entier, le premier exégète la redécouvre phrase après phrase, à mesure qu'il l'explique. Entre le début et la fin, sa perception de l'œuvre mûrit et se transforme peu à peu, à la lumière de tout ce qu'il a déjà commenté. Il y a de ce fait une part non négligeable de hasard et de pari dans le choix du premier exégète de commenter cette œuvre-ci plutôt que celle-là.

Au fond, les premiers exégètes sont comme des acrobates sans filet : ils doivent affronter seuls les difficultés du texte, sans pouvoir se rattraper à quoi que ce soit en cas d'erreur de transcription, de traduction ou d'interprétation. Dans son commentaire au *De memoria et reminiscentia*, Adam de Buckfield s'évertue à rendre intelligible un texte déformé par l'insertion de termes saugrenus : des noms propres que le traducteur a pris pour des noms communs et dont l'un a subi de surcroît une erreur de copie[8]. Comme Adam ne manque pas de finesse, il parvient à intégrer au thème de la mémoire des réalités aussi improbables qu'un « tondeur » (*Coriscos*) ou qu'un « miroir de la montagne tenu tout autour » (*Antiphéron d'Oreos*)[9]. Quand les erreurs sont criantes, on les corrige dès que possible : celles que j'ai dites disparaissent dès la *translatio nova* par Guillaume de Moerbeke[10]. Mais il n'en va pas de même avec des glissements plus subtils, induits par le décalage culturel entre l'auteur et son premier commentateur. Le risque existe alors que des mauvais plis soient pris,

8 Julie Brumberg-Chaumont et moi préparons l'édition de ce commentaire pour la collection *Auctores Britannici Medii Aevi*, d'après les trois manuscrits : Bologna, Biblioteca Universitaria, 1180 (2344), f. 54^{r}–56^{v} ; London, Wellcome Historical Medical Library, 3, f. 141va–144^{rb} ; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5988, f. 26^{rb}–29va.

9 Le grec καί μὴ ἑωρακὼς τὸν Κορίσκον ὡς Κορίσκου (450b31) est traduit par Jacques de Venise : *et non est considerans tonsorem ut tonsoris ymaginem*, puis commenté par Adam : *et ita considerat anima ipsam rem extra animam sicut 'tonsorem', quando memoratur secundum 'ymaginem tonsoris' existentem in animam, in quantum tamen ejus ymago est*. De même le grec οἷον συνέβη Ἀντιφέροντι τῷ Ὠρείτῃ (45119) est traduit : *ut accidit in contraferenti speculo*, mais on présume que l'abréviation de *contra* fut lue à tort *circa* puis *circum*, ce qui donne chez Adam : *'Ut accidit in circumferenti, speculo', id est retento ; vel aliter 'in speculo de monte que circa ipsum fiunt', quasi dicat : 'ferente' ad visum que 'circa' ipsum sunt*.

10 Respectivement : *et qui non videt Coriscum ut Corisci ymaginem* et *ut accidit Antiferonti Oreite*.

qu'il sera très difficile ensuite de corriger[11]. Suivant une tendance cumulative qui affecte les traditions exégétiques, les explications erronées sont très résistantes, non moins au Moyen Age qu'à notre époque. En cas de divergence, les exégètes préfèrent rassembler toutes les thèses émises, avant de les discuter et si possible de les harmoniser : ce parti conservateur et conciliateur permet aux erreurs initiales de se perpétuer longtemps après qu'elles ont été réfutées, telle la paternité aristotélicienne du *Liber de causis*.

À l'âge des initiateurs, les exégètes produisent plus volontiers des gloses ou commentaires continus, à teneur plus grammaticale et moins doctrinale que par la suite. L'œuvre étant inconnue, il importe de l'étudier dans son entier et de « mâcher » une à une toutes ses difficultés de surface : obscurités lexicales et syntaxiques, ponctuation, renvois à d'autres textes ou réalités. C'est une fois achevé ce travail plus minutieux que les exégètes suivants pourront plus facilement saisir la pensée de l'œuvre et se concentrer sur les problèmes doctrinaux qu'elle soulève[12].

Que font les premiers exégètes devant un passage énigmatique ? Faute d'un commentaire antérieur, ils recourent naturellement à des textes analogues, ou jugés tels ; ils bricolent avec ce qu'ils connaissent. De là une tendance du commentaire *princeps* à banaliser l'œuvre, à lui ôter tout ce qu'elle présente de neuf, de saillant, d'exotique. Ce n'est que peu à peu que les commentaires suivants rendront de plus en plus fidèlement les idées de l'auteur. Ainsi, dans le second commentaire latin à la *Hiérarchie céleste*, Hugues de Saint-Victor augustinise la pensée du pseudo-Denys[13]. Dans le premier commentaire aux *Noms divins*, Guillaume de Lucques l'interprète à travers les théories de son maître Gilbert de la Porrée[14]. Ce n'est qu'un siècle plus tard que Thomas Gallus, par son triple exégèse du corpus dionysien – glose, paraphrase et grand commentaire – parvient à rendre dans toute son étrangeté la pensée apophatique du pseudo-Aréopagite ; encore n'est-ce pas sans conserver et même amplifier une ligne d'interprétation affective et psychologisante, présente en germe chez Hugues de Saint-Victor, et qui devait jouer ensuite un rôle majeur dans la lecture franciscaine et surtout chartreuse des écrits dionysiens[15]. Bref, le commentaire premier est comme la cause première : il agit plus vigoureusement et plus largement que le commentaire second sur la tradition exégétique.

---

11 Sur ces glissements, voir Poirel 2013, p. 397–404.

12 Voir notamment Weijers, Holtz 1997 ; Weijers 2011 ; Ead. 1996.

13 Voir Roques 1962.

14 Voir Gastaldelli 1983.

15 Voir Nemeth 2010, en part. p. 335–354 ; Rorem 2009 ; Poirel 2013.

1.2 *Âge des continuateurs*

Après l'âge des initiateurs, vient l'âge des continuateurs. Les premiers ont défriché l'œuvre, la rendant accessible aux autres ; ils ont aussi convaincu les générations suivantes que l'œuvre avait de la valeur et méritait d'être commentée à nouveau, peut-être même d'être inscrite dans les programmes scolaires ou universitaires : c'est alors le succès garanti pour un certain nombre de générations. Ce qui était à l'âge précédent une initiative isolée, individuelle, devient une pratique commune et institutionnelle.

Plus les commentaires se multiplient, moins il leur est possible d'être originaux : inévitablement ils se répètent, se citent, se compilent, se remploient les uns les autres, selon des relations intertextuelles de plus en plus complexes[16]. Des « vulgates » exégétiques se mettent en place, ainsi que des phénomènes d'écoles exégétiques : avec le temps on distingue, dans l'interprétation de l'œuvre, ce qui fait l'objet d'un consensus à peu près général (généralement ce qui ne pose pas grand problème doctrinal) ; et ce qui suscite au contraire des querelles et des débats entre exégètes. Prendre telle ou telle option sur l'interprétation de passages sensibles devient alors une marque d'affiliation, un signe d'allégeance à telle ou telle école. Bien sûr, les options adverses seront connues, formulées, discutées ; mais pour être à la fin rejetées ou réinterprétées, anesthésiées, mithridatisées. Ces divergences exégétiques sont souvent un excellent marqueur pour distinguer les courants intellectuels qui structurent le paysage académique d'une époque[17].

Les commentaires du second âge prennent souvent une forme discontinue : délaissant l'élucidation besogneuse du mot à mot, puisque d'autres l'ont déjà réalisée, ils peuvent se concentrer sur les passages ou les questions les plus cruciaux : typiques sont alors les commentaires sous forme de *quaestiones*[18]. On voit aussi, à l'inverse, se former une « glose ordinaire », c'est-à-dire une édition savante de l'œuvre, présentant son texte, tracé au centre de la page dans

16 Sur la notion de « plagiat », c'est-à-dire en réalité de « remploi », voir Brînzei 2011.

17 Voir Dahan 1999a, p. 113–114, qui tente au passage de définir les traits propres d'une « exégèse franciscaine, non seulement par une thématique spécifique (qu'il conviendrait de développer) et par le rôle conféré à la personnalité de saint François d'Assise, mais aussi par quelques caractères notables, comme l'assimilation des techniques contemporaines à une démarche spirituelle propre (je crois l'avoir montré à propos d'Antoine de Padoue) et, surtout, une attention à la lettre du texte, qu'il s'agisse de sa qualité matérielle ou du sens (et ainsi l'on n'est pas surpris de trouver au XIV^e^ siècle un prolongement de cette exégèse avec la *Postilla litteralis* d'un autre exégète franciscain majeur, Nicolas de Lyre). »

18 Sur les formes et méthodes de l'exégèse biblique, voir Dahan 1999b, en part. p. 121–159.

une écriture de grand module, tandis que les interlignes et surtout les marges abritent une collection plus ou moins stable de notes exégétiques, extraites de commentaires antérieurs et censées en fournir la quinte essence. Cette annotation continue, fragmentaire et périphérique se prête à une double lecture : simple et linéaire, ou transversale et hypertextuelle grâce au va-et-vient entre l'œuvre et sa glose. De telles « gloses ordinaires » sont bien connues pour la Bible : elles ont été inaugurés à Laon au tournant du XII^e siècle[19]. Il en existe de comparables pour les écrits du pseudo-Denys : dès la fin du IX^e siècle Anastase le Bibliothécaire a inauguré une édition annotée de la version érigénienne, qui se développe au fil du temps et se stabilise en partie dans le courant du XIII^e siècle, devenant ce que Hyacinthe Dondaine a nommé le « Corpus dionysien de l'université de Paris »[20]. Des tentatives analogues existent aussi pour le corpus aristotélicien, par exemple dans la « Glose d'Oxford » élaborée au XIII^e siècle, peut-être dans l'entourage d'Adam de Buckfield[21]. Enfin l'exposé d'Olga Weijers dans ce colloque nous instruira peut-être sur l'existence d'une « glose ordinaire » du *Liber de causis*[22].

1.3 *Âge des conservateurs*

Après l'âge des initiateurs et des continuateurs, vient celui des conservateurs, plus difficile à décrire. Vient en effet le moment où peu à peu l'importance du texte s'érode dans la culture savante. Pourquoi ? Plusieurs explications peuvent concourir. Ce peut être d'abord parce que l'interprétation initiale, dont je disais la tendance banalisante, a cédé le pas à une interprétation plus fidèle, plus authentique, et que celle-ci se trouve révéler le caractère décevant, « hérétique » ou inassimilable de l'œuvre au regard de la pensée dominante[23]. Encore que cette situation peut à l'inverse stimuler l'activité exégétique, soit pour mettre en lumière le désaccord ainsi apparu, soit pour le nier à l'aide d'explications accommodatrices ou allégorisantes[24].

---

19 Voir par exemple l'étude pionnière de Smalley 1961 ; Smith 2009. Voir aussi le site glossae.net.

20 Voir Dondaine 1953.

21 Voir Galle 2008.

22 Voir dans ce volume la contribution d'Olga Weijers : « Les gloses sur le *Liber de causis* dans les manuscrits parisiens ».

23 Après la mort d'Averroès, on observe dans le monde musulman un certain déclin de la tradition aristotélicienne, jugée infidèle à l'islam sunnite.

24 C'est par exemple le cas de l'exégèse chartraine de textes platoniciens ou néoplatoniciens, grâce à la théorie de l'*integumentum* ou de l'*involucrum*, voir Chenu 1955 ; Jeauneau 1973 ; Stock 1972.

Ce peut être à cause de la découverte ou production d'autres textes, qui déclassent l'œuvre et la rendent obsolète[25]. À elle seule toutefois cette cause suffit rarement : le Moyen Âge et en particulier le Moyen Âge scolastique se montre plus soucieux d'accumuler indéfiniment les autorités et de valoriser leur ancienneté, plutôt que de faire le ménage parmi elles pour ne retenir que les plus récentes.

Ce peut être par lassitude. On peut imaginer qu'une tradition exégétique se soit montrée si efficace, soit si bien parvenue à expliquer les difficultés d'un texte, à trancher ses indécisions, bref à le rendre accessible, intelligible, clair, évident, donc banal pour l'ensemble des lecteurs, qu'il n'y ait plus besoin d'interposer entre ceux-ci et l'œuvre elle-même la médiation d'une exégèse : le recours direct aux originaux déclasse alors les commentaires[26]. Ou encore, l'un ou quelques-uns des commentaires anciens remplissent si bien leur rôle qu'ils escortent officiellement l'œuvre dans les manuscrits et deviennent classiques au même titre qu'elle[27] ; on en vient à ne plus distinguer l'œuvre de son compagnon ordinaire et, à proprement parler, on n'écrit plus de commentaires de l'œuvre, mais des sur-commentaires, des explications au carré de l'œuvre *via* son commentaire ordinaire[28]. Dans ces deux derniers cas, la tradition exégétique (directe) s'éteint, victime de son succès.

Ce peut être enfin, et le plus souvent, à cause de mutations culturelles importantes, qui conduisent les intellectuels, ou une partie d'entre eux, à rejeter des autorités tenues pour traditionnelles jusqu'alors, au profit d'autres autorités, plus neuves, ou au contraire plus anciennes, comme ce fut le cas à la

25 C'est le cas des sources péripatéticiennes, qui ont dans une certaine mesure tari la tradition exégétique de sources néoplatoniciennes comme Macrobe, Calcidius et Martianus Capella, courantes encore au XII^e siècle.

26 Ce serait par exemple le cas du *Liber de causis*, s'il était bien composé de propositions et de leur commentaire, comme l'ont pensé de nombreux exégètes médiévaux.

27 Sans aller jusque-là, les exégètes carolingiens se montrent si soucieux d'expliquer la Bible selon les Pères que leurs commentaires successifs sont de véritables patchworks – souvent très proches les uns des autres – d'explications tirées des ouvrages patristiques. Ce qui fait dire à Silvia Cantelli : « Il tratto distintivo dell'esegesi carolingia fu quello di aver definito un ambito di esercizio interpretativo dove la tradizione svolge un ruolo determinante, tanto da sovrapporsi fino a sostituirsi completamente al testo sacro » (Cantelli 1990, p. 68).

28 Dans une certaine mesure, la *Glossa ordinaria* tendit ainsi à se substituer à la Bible elle-même au cours des XII^e–XIV^e siècles, au point que les maîtres exposent l'une et l'autre ensemble. Cette pratique d'une « glose de glose » se matérialise dans les marges des manuscrits d'enseignement : au centre le texte biblique en lettres de gros modules ; tout autour, la *Glose ordinaire* en lettres de modules plus petites ; dans les marges, le sur-commentaire peut-être oral d'un maître, noté par lui-même ou par un étudiant. Voir par exemple le manuscrit Paris, BnF, lat. 17232, dont on trouvera, p. 184, la reproduction du f. 75^r, dans Lobrichon 1990, p. 181–185.

Renaissance. Certaines traditions exégétiques tout entières : celle d'Aristote, celle des *Sentences* de Pierre Lombard, celle du *Liber de causis*, ne sont pas pour autant rejetées, mais reléguées[29]. Il se produit dans le monde savant une scission culturelle entre, d'un côté, les cercles humanistes, tournés vers les textes antiques, classiques et patristiques ; et, de l'autre, les milieux universitaires, qui perdurent mais changent[30]. Se met alors en place une « seconde scolastique »[31]. Dans le cas de la Renaissance, cette scission culturelle conduit les cercles humanistes à rejeter non seulement certaines traditions exégétiques, mais encore certaines méthodes exégétiques liées à l'université, comme la glose, le commentaire syllogistique, le commentaire par *quaestiones*[32]. C'en est fini d'une certaine exégèse : le commentaire, et d'abord une certaine manière de commenter, a cessé d'être le paradigme dominant du labeur intellectuel.

Quoi qu'il en soit, l'extinction d'une tradition exégétique tout entière ne s'opère pas brutalement : il y a donc une période finale dans laquelle se livrent des combats d'arrière-garde. Dans cette tradition finissante, ceux qui choisissent, contre les tendances nouvelles, de commenter les autorités anciennes font figure de conservateurs. Néanmoins, puisqu'ils sont devenus minoritaires, leur décision fait, comme au début, l'objet d'un vrai choix individuel, d'autant plus signifiant pour l'historien. Conservateurs, mais dans des circonstances inédites, traditionnels à rebours de traditions naissantes, les voici contraints de mêler l'audace à la réaction, parfois même d'innover pour combler l'écart croissant entre leur époque nouvelle et leur projet périmé : ils sont modernement démodés[33].

Peut-on interpréter de cette manière les derniers commentaires du *Liber de causis*, en particulier celui du dominicain bolonais Crisostomo Javelli, mort en 1538, remarquable à la fois par le formalisme de son commentaire et sa

29 Voir par exemple, Bianchi, Randi, 1990 ; Bianchi 2003 ; Bianchi 2011 ; Franck, Speer 2007.

30 Voir Blaise Dufal, « Scolastique et humanisme : paradigmes concurrents et contemporanéité des épistémès », dans *Foucault et la Renaissance, colloque organisé à l'Université Toulouse II – Le Mirail les 13–16 mars 2012*. En attendant la parution des actes, la communication est accessible en vidéo à l'adresse : https://www.canal-u.tv/video/universite_toulouse_ii_le_mirail/scolastique_et_humanisme_paradigmes_concurrents_et_contemporaneite_des_epistemes_blaise_dufal.11013.

31 Voir les travaux de Jacob Schmutz, en particulier son « Bulletin de scolastique moderne », dans *Revue thomiste*, t. 100, 2001, p. 27–341, ainsi que le site internet qu'il a créé : *Scholasticon, Ressources en lignes pour l'étude de la scolastique moderne* (*1500–1800*). On y trouve notamment un index alphabétique des scolastiques de l'époque moderne : http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/.

32 Voir Boulègue 2014.

33 Par exemple sur John Mair, maître à Paris au XVI^e siècle, voir Biard 1986 ; ou encore Slotemaker, Witt 2015.

double préoccupation, synthétique et critique ? Le titre même de son ouvrage le présente comme une *epithoma* et des *examina*[34]. Il se propose moins de commenter que de résumer et de juger. En effet, dit-il dans un bref prologue, le *Liber de causis* contient de nombreuses ambiguïtés, en sorte qu'il est difficile de savoir en quel sens plusieurs d'entre elles doivent être acceptées ou réprouvées. Aussi notre exégète divise-t-il chaque proposition en thèses ou « conclusions », qui sont ensuite examinées selon une « quadruple voie » : d'abord il résume la thèse de l'auteur, ensuite il la confronte avec la pensée de Proclus, puis d'Aristote, puis du « Théologien », qui est moins un théologien précis que le porte-parole anonyme de la théologie catholique, thomiste de préférence. Pour finir, il conclut en déclarant dans quelle mesure la thèse examinée peut être acceptée pour vraie[35].

Avec Javelli, nous sommes typiquement au terme d'une tradition exégétique : son but n'est plus d'expliquer une *auctoritas* pour elle-même, dans la conviction qu'elle alimentera la recherche du vrai, mais de résumer et d'évaluer un texte par rapport à des doctrines néoplatonicienne, aristotélicienne et chrétienne déjà constituées. En d'autres termes, la lettre du texte a cessé d'importer : on se contente d'en résumer les idées essentielles. L'œuvre a perdu son statut d'*auctoritas* : elle n'est plus qu'une source respectable, mais partiellement suspecte, réclamant un tri. L'œuvre ne soutient plus l'étude d'une discipline, la théologie ; elle est au contraire jugée selon les conclusions de cette discipline théologique. Il y a donc du procès dans le commentaire de Javelli, qui

34 Le titre complet, dans l'édition de Venise 1531, est : *Epithoma Reverendi Patris Fratris Crisostomi Javelli Canapitii : Ordinis Predicatorum : Sacre Theologie Professoris Celeberrimi : super Propositiones Libri de Causis : et unicuique Propositioni apposito Commento : ac etiam Examina earumdem*. Il se lit au recto d'un feuillet « 1 », après divers commentaires de Javelli, dont chacun a sa foliotation propre : sur la *Physique* (48 ff.), le *De caelo et mundi* (32 ff.), le *De generatione et corruptione* (28 ff.), les *Meteora* (40 ff.) et les *Parva naturalia* d'Aristote (44 ff.). Le commentaire au *Liber de causis* (42 ff.) occupe ce qui serait, dans une foliotation continue, les feuillets 193 à 234 du volume dans son entier ; il est suivi d'un commentaire au *De anima* (32 ff.), d'un *Tractatus de transcendentibus previus Metaphysice* (14 ff.) et d'un commentaire à la *Metaphysica* d'Aristote (112 ff.). Le volume entier s'intitule : *Preclarissimum (!) Epitoma super totam naturalem Philosophiam et Metaphisicam Aristotelis : necnon subtilissima enucleatio propositionum omnium in Librum de causis : nuperrime ad lucem editita (!) : auctore* [...] *Chrysostomo Javello Canapitio. Impressum Venetiis : in aedibus Francisci Bindoni : ac Maphei Pasini sociorum : ad instantiam Joannis Marqualis, 1531. Die 19 Maii*. Sur Crisostomo Javelli, voir Tavuzzi 1990 and 1991 ; Tavuzzi 2007 ; von Wille 2004. Voir aussi le site *Scholasticon* à l'adresse indiquée en note 25, en part. http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=20.

35 On lira un échantillon de cette méthode dans notre édition partielle en annexe, p. 36–41.

instruit le caractère douteux du *Liber de causis* et le condamne indirectement à une sorte d'oubli exégétique.

Voilà ce qu'on peut dire concernant les phases d'une tradition exégétique ; mais il faut prendre garde que la situation peut être plus complexe. En effet, j'ai tenté de montrer que la forme et la méthode d'un commentaire donné varient selon la place de ce commentaire dans sa tradition exégétique tout entière. Toutefois, elles peuvent être affectées aussi par l'époque où ce commentaire a été composé. Dès lors que les mêmes maîtres ont commenté des ouvrages aussi divers que la Bible, les classiques, Boèce, Macrobe, le pseudo-Denys, Pierre Lombard, Aristote et le *Liber de causis*, il est fatal que les pratiques d'une tradition exégétique plus ancienne affectent les pratiques d'une tradition exégétique plus récente. Bref, un certain synchronisme des méthodes tempère de chronologie absolue la chronologie relative, propre à chaque tradition exégétique, dont je viens de décrire les trois âges. Par exemple, on n'a pas attendu le *Liber de causis* pour mettre au point des procédures exégétiques par *divisio textus*, paraphrase, glose et *quaestiones*. De ce fait, les premiers commentaires latins du *Liber de causis* ressemblent largement aux derniers commentaires médiévaux d'Aristote, de Boèce ou de Porphyre. Il importe donc de faire le partage entre ce qui est spécifique à telle tradition exégétique, étant donné les singularités de l'œuvre commentée, et ce qui est commun à l'ensemble des traditions exégétiques contemporaines, qu'elles soient récentes ou anciennes. Tout n'est pas original, mais tout n'est pas transposable. Il y a donc deux temporalités différentes à prendre en compte et à concilier.

Pour conclure sur notre premier point, la tradition exégétique apparaît avant tout comme un *corpus* d'œuvres exégétiques. Si originale soit-elle, chaque commentaire ne se comprend bien que rapporté à ce corpus, de même que la nature et le rôle d'un membre ne se comprennent bien que rapportés à l'organisme vivant tout entier. Cela signifie que pour bien comprendre chaque élément du corpus, il ne suffit pas de l'examiner en lui-même : il faut aussi prendre en compte sa place dans le corpus, c'est-à-dire sa position dans une chronologie relative et ses relations avec les autres commentaires, antérieurs, postérieurs ou contemporains. De ce fait nous sommes, pour interpréter les rares commentaires édités du *Liber de causis*, dans une situation inconfortable : une partie de leur signification historique et doctrinale demeurera cachée, tant que tous les autres commentaires ne seront pas accessibles… ce qui demande au bas mot quelques dizaines d'années. C'est la raison pour laquelle mon exposé ne peut être que prospectif.

2 Commentaires

Le corpus dont on vient de parler est un corpus de « commentaires » : il convient à présent d'examiner ce deuxième mot de notre définition. À l'évidence, le mot de « commentaires » doit être pris ici en un sens large. Il peut s'agir en effet d'un commentaire continu, de gloses discontinues, de *quaestiones* suivant le fil du texte, d'un *accessus* introductif, d'une paraphrase explicative, d'une reformulation sous forme de syllogismes, ou de toute autre forme s'écartant de celles-ci ou les mélangeant librement, du moment qu'on désigne un texte se référant à un autre texte pour l'expliquer.

Un commentaire, au sens large, c'est donc un texte qui a son centre de gravité non en lui-même, mais dans un texte autre, antérieur et jugé majeur : ce qu'au Moyen Âge on nomme une *auctoritas* : ouvrage de référence faisant autorité dans un champ du savoir[36]. L'existence de commentaires suppose toute une organisation du savoir, dans laquelle il y a d'un côté un corpus d'*auctoritates*, de l'autre une communauté de lettrés, et entre ce corpus et cette communauté des relations symbiotiques. Les *auctoritates* tirent leur prestige de l'importance fondatrice que leur attribuent les lettrés ; les lettrés tirent leur ascendant de la maîtrise dont ils font preuve dans la connaissance des *auctoritates*. Le commentaire est donc l'acte par lequel un lettré s'affirme comme lettré, et confirme une *auctoritas* comme *auctoritas*. La tradition exégétique est ce même acte, étendu d'un lettré individuel à sa communauté, aussi longtemps que celle-ci reconnaît à l'œuvre sa fonction d'*auctoritas*. On voit donc que l'étude, non seulement des commentaires, mais des traditions exégétiques prises comme un tout, est un excellent moyen d'entrer dans la culture savante d'une époque.

Mais qu'est-ce au juste que commenter ? Si l'on en croit le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'Ernout et Meillet, *commentari* est apparenté au substantif *mens* et aux verbes *mentiri*, *reminisci*[37]. Commenter, c'est à la fois penser, imaginer et se souvenir. Il s'agit en somme de réfléchir, de méditer, en l'occurrence sur un texte ; d'être inventif, presque mensonger ; et pour finir, de le remettre en mémoire et de le restituer. Le commentaire, comme l'art selon Cocteau, est un mensonge qui dit la vérité[38]. Il s'éloigne tactiquement du texte,

36 Voir Zimmermann 2001.

37 « Commentor, -āris, ātus sum, āri », dans Ernout, Meillet 2001, p. 397, 2e colonne.

38 « Je suis un mensonge qui dit toujours la vérité », dans *Journal d'un Inconnu*, Paris, 1953, p. 143, reprenant « Le matin je me penche… Je tombe de fatigue, de douleur, de sommeil… Comprenne qui pourra : je suis un mensonge qui dit toujours la vérité. », in *Opéra*, 1927, rééd. Paris, 1967, p. 86.

mais pour mieux y revenir. S'il dit autre chose, c'est pour faire mieux comprendre la même chose. Il interprète, actualise, maintient vivante une lettre qui sans lui deviendrait lettre morte.

Selon l'œuvre à commenter et les visées de son exégète, commenter peut consister à élucider des obscurités ; à préciser une signification quand elle est douteuse, à l'infléchir quand elle semble incorrecte ; à soutenir des affirmations par le raisonnement ou par la citation d'autres *auctoritates* ; à discuter ces mêmes affirmations pour les concilier entre elles, ou pour les concilier avec d'autres affirmations d'autres œuvres, d'autres *auctoritates*. Dans tous les cas, commenter revient à un travail d'adaptation entre un texte et ses lecteurs, pour combler la distance, temporelle, géographique, linguistique ou culturelle qui sépare un texte d'ailleurs ou d'autrefois de ses lecteurs présents.

Commenter est donc une activité principale, dans l'histoire de la réception d'une œuvre, mais ce n'est pas la seule. Le travail mené pour recevoir une œuvre déborde de toute part l'acte exégétique, en amont et en aval. Avant de commenter l'œuvre, il y a un labeur préalable pour l'établir : sa traduction, quand l'œuvre a été composée dans une autre langue ; sa correction et son édition, quand non seulement le sens général de l'œuvre importe, mais aussi sa lettre précise (ainsi de la Bible, des poètes, des philosophes), et que la lettre de cette œuvre a subi des variations telles que son unité se trouve en danger : l'œuvre cesse de faire référence quand il n'est plus possible de s'y référer avec certitude ; et les lettrés cessent d'être reconnus comme tels quand ils ne sont pas sûrs de lire la même œuvre.

Une fois l'œuvre commentée et recommentée, sa réception ne s'achève pas là, mais se poursuit par d'autres moyens : par la citation, le remploi ou l'imitation dans des œuvres nouvelles, qui cette fois ont en elles leur propre centre de gravité ; et au-delà, par une inspiration de plus en plus libre à mesure qu'elle est moins avouée. L'œuvre est définitivement reçue quand ceux qu'elle a marqués de son empreinte la reprennent à leur compte sans le dire, parce qu'ils la réutilisent sans le savoir[39].

Dans l'histoire de la réception d'une œuvre, le labeur exégétique est donc un moment intermédiaire entre l'établissement du texte comme tel et sa disparition comme texte au profit d'une absorption, d'une digestion par la culture

39 Pour le corpus pseudo-aréopagitique, grâce à son lexique hautement reconnaissable, on peut pister des influences si superficielles ou détournées que l'origine dionysienne des notions employées pourrait être devenue inconsciente. De son vocabulaire de la transcendance divine, on finit par ne retenir qu'une sorte d'impact rhétorique, si bien qu'il peut être appliqué aux réalités les plus diverses. Voir Poirel 2001, repris dans Poirel 2013, p. 243–270.

d'arrivée. C'est aussi un moment volontaire et conscient : on ne commente pas un texte par ignorance ou par distraction. C'est enfin un moment instrumental : le commentaire n'a pas sa fin en lui-même, mais il est ordonné, d'un côté, à l'œuvre qu'il commente, pour la rendre plus accessible ; de l'autre, à la communauté des lecteurs présents, pour la rendre plus savante.

3 Œuvre

La tradition exégétique est donc un corpus de commentaires, mais qui portent tous sur la même œuvre. On a vu qu'une œuvre, par le fait qu'elle soit commentée, jouit (au moins pour son exégète) du statut d'*auctoritas*, d'ouvrage fondamental et de référence. Combien plus quand la même œuvre donne lieu non pas à un commentaire unique, mais à une longue série de commentaires : c'est toute une communauté de lettrés qui lui reconnaît ce statut d'*auctoritas*. Le réseau de leurs relations personnelles, institutionnelles ou culturelles se reflète et se révèle à travers le réseau des relations intertextuelles entre leurs commentaires.

Mais de quoi parle-t-on quand on dit « la même œuvre » ? Il peut s'agir d'un texte unique, comme dans le cas qui nous occupe, celui du *Liber de causis*. Mais la notion d'œuvre peut aussi se réfracter, de diverses manières. Tout d'abord, une même œuvre peut avoir fait l'objet de remaniements par l'auteur, ou par un autre après lui. Elle peut aussi être parvenue dans le monde latin à travers diverses traductions, indépendantes ou se contentant de remanier la précédente[40]. Dira-t-on alors que chaque version du texte a donné lieu à une tradition exégétique distincte, ou bien que toutes ensemble elles forment une tradition exégétique plus large, plus complexe, qui se structure et se ramifie selon les versions commentées ? Les deux sont envisageables, mais il sera sûrement plus riche de privilégier l'acception large, car un exégète peut panacher plusieurs versions du texte qu'il commente. Il peut aussi choisir une version principale, mais connaître les autres et s'en servir pour proposer des interprétations alternatives dès qu'il butte sur les obscurités ou difficultés de la première : c'est ce qu'ont fait couramment les exégètes du pseudo-Denys aux XIII^e^-XIV^e^ siècle[41].

40 Voir Contamine 1989 ; voir aussi les volumes de la collection *The Medieval Translator*, Turnhout, 1996 → (16 volumes parus).

41 Cela leur était facilité par la possibilité de recourir à diverses versions latines et à leurs commentaires, grâce au « Corpus dionysien de l'université de Paris » dont l'histoire a été reconstituée par Dondaine 1953.

On vient de parler de traductions : il est fréquent que la même œuvre suscite diverses traditions de commentaires dans diverses langues[42]. Là aussi parlera-t-on de plusieurs traditions exégétiques, une pour chaque langue, ou bien d'une seule qui les réunit ? À nouveau, les deux sont possibles, mais dès lors que certains commentaires aussi ont été traduits d'une langue à l'autre – comme ceux d'Averroès sur les ouvrages d'Aristote – il paraît utile de privilégier une approche globale. En ce sens, il y a, par exemple, une tradition exégétique du *De anima* d'Aristote, tout autour de la mer Méditerranée, et cette tradition exégétique unique se démultiplie en sous-traditions, qui ne sont pas étanchément séparées, mais communiquent entre elles, de façon parfois surprenante, comme dans le cas du grand commentaire d'Averroès que ressuscitent Marc Geoffroy et Colette Sirat à partir du manuscrit de Modène, dans lequel ce grand commentaire, auparavant connu par sa version latine seulement, surgit à travers des gloses marginales en langue arabe et en caractères hébraïques[43]. Mieux que tout autre, ce cas extrême montre à quel point on ne peut, sans risque d'appauvrissement scientifique, cantonner à une langue la notion de « tradition exégétique ».

La notion d'œuvre se réfracte encore d'une autre manière : à côté de textes clairement distincts, comme le *Liber de causis*, d'autres se présentent comme des textes gigognes, en sorte qu'on peut se demander si la notion d'œuvre s'applique à l'ensemble ou à chacun de ses éléments. C'est par exemple le cas des douze petits prophètes de l'Ancien Testament, des treize – ou quatorze – lettres de saint Paul dans le Nouveau Testament, des dix ou onze lettres du pseudo-Denys l'Aréopagite, des cinq *Opuscula theologica* de Boèce, des sept à neuf *Parva naturalia* d'Aristote, et ainsi de suite. Dans l'optique qui est la nôtre, le parti le meilleur sera probablement de considérer comme formant une même œuvre tout recueil d'opuscules régulièrement commentés à la suite.

Mais alors, où s'arrêter ? Car au Moyen Âge les textes ont une irrépressible tendance à s'assembler en des corpus arborescents, si bien que la notion d'œuvre est susceptible de se démultiplier presque indéfiniment en textes de plus en plus brefs, ou au contraire de se fondre dans des œuvres ou corpus de plus en plus larges. Pour reprendre un des recueils d'opuscules qu'on vient de mentionner : le livre d'Osée entre dans le recueil des petits prophètes ; celui-ci entre, avec les grands prophètes Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel, dans le groupement plus ample des textes prophétiques ; lequel entre à son tour avec

42 Un inventaire des traductions (et commentaires) d'auteurs anciens, grecs et latins jusqu'en 1600 a été lancé en 1946 et soutenu ensuite par l'Union académique internationale : Kristeller 1960→.

43 Sirat, Geoffroy 2005.

d'autres livrets bibliques, dont la liste varie d'un canon à l'autre, dans le corpus des « livres prophétiques » ; qui forme, après le Pentateuque et avant les écrits des hagiographes, l'une des trois parties de l'Ancien Testament[44].

La Bible n'est pas un cas isolé : l'œuvre d'Aristote se présente elle aussi comme un tel corpus savamment hiérarchisé, selon un classement dont l'origine remonterait à Andronicos de Rhodes[45]. Par exemple le *De memoria et reminiscentia*, qui se décompose d'ailleurs en deux parties ou traités, est rangé d'ordinaire dans les *parva naturalia* d'Aristote ; cette collection d'opuscules physiques est à son tour rangée, avec des traités plus grands, notamment une *Physica* au féminin singulier, parmi les *physica*, au neutre pluriel, c'est-à-dire les ouvrages de philosophie naturelle ; lesquels se rangent avec la *Métaphysique* parmi les ouvrages de philosophie théorique ; lesquels, avec les œuvres de philosophie pratique et poétique constituent l'ensemble du corpus aristotélicien ; lequel, augmenté de l'œuvre de divers ouvrages d'autres philosophes, aristotéliciens comme Alexandre d'Aphrodise ou néoplatoniciens comme Porphyre, grecs comme ces derniers, arabes comme Averroès, latins comme Boèce, forme le corpus péripatéticien[46].

On pourrait continuer : le corpus péripatéticien n'est au fond que la partie principale d'un corpus philosophique plus large, qui inclut en outre, par exemple, ce qu'on peut lire de Platon. Et ce corpus philosophique, à son tour, n'est qu'une partie d'un corpus scolaire et universitaire, qui englobe en outre un corpus théologique, juridique, médical… Bref, toute la culture savante médiévale est un corpus de corpus, une hiérarchie textuelle à multiples étages, une sorte de super-œuvre collective et ramifiée, à la manière de Wikipedia. La notion d'« œuvre » peut donc, selon les points de vue, s'appliquer à divers étages de l'arborescence et la notion de tradition exégétique, comme les œuvres sur lesquelles elle porte, peut aisément glisser d'un niveau à l'autre, en sorte qu'on ait un grand nombre de traditions exégétiques imbriquées les unes dans les autres : celle du *De memoria et reminiscentia* dans celle des *parva naturalia*, celle des *parva naturalia* dans les *physica* d'Aristote, et ainsi de suite[47].

Cette flexibilité de la notion d'œuvre, à l'intérieur d'un savoir encyclopédique, structuré en disciplines gigognes, dont chacune correspond à une *auctoritas* distincte, influe fortement sur la manière de lire et de commenter chaque œuvre séparée. Soit par exemple la question de la paternité du *Liber de causis*.

---

44 Theobald 1990 ; McDonald 2007.

45 Sur la question d'un catalogue et d'une édition par Andronicos de Rhodes des œuvres d'Aristote, voir en dernier lieu Kotwick 2016, p. 15–19.

46 D'où la vogue des *divisiones philosophiae* comme celles éditées par Lafleur 1988.

47 Voir entre autres, Dahan 1990c.

On peut s'étonner que les commentateurs aient si longtemps persisté à prendre ce texte pour une œuvre d'Aristote, après que Thomas d'Aquin eut administré la preuve qu'il se rattache à l'école de Proclus[48]. Mis à part le conservatisme des universitaires médiévaux, cette constance dans l'attribution au Stagirite s'explique beaucoup mieux si on la rattache à la question des corpus.

Quand le *Liber de causis* apparaît dans les universités, dès le milieu du XIII^e^ siècle, Aristote est le Philosophe par excellence, un auteur dont l'œuvre forme la base de l'enseignement d'à peu près toutes les parties de la philosophie. En sens inverse, Proclus sort à peine de l'ombre grâce aux traductions de Guillaume de Moerbeke[49]. Soit donc on tient le *Liber de causis* comme une œuvre sans père connu ; ou, ce qui revient presque au même, comme un œuvre qui n'a pas pour père un auteur reconnu, faisant autorité en philosophie : il n'est donc pas utile de le commenter. Soit au contraire on se débrouille pour rattacher l'œuvre, de près ou de loin, au patronage d'Aristote : son commentaire devient alors souhaitable. La question de l'attribution du *Liber de causis* n'est pas tant, comme pour nous, une question d'histoire – histoire littéraire, histoire de la philosophie – qu'une question de corpus. Le contenu des manuscrits l'atteste, les commentaires du *Liber de causis* sont moins une tradition exégétique propre qu'une partie de la tradition exégétique du corpus aristotélicien. Il est donc normal que, parmi ceux qui choisissent de commenter le *Liber de causis*, l'attribution à Aristote soit fréquente. Pour ramener cette attribution à de justes proportions, il faudrait prendre en compte, non seulement les exégètes qui commentent cet ouvrage sans l'attribuer au Stagirite, mais encore ceux qui commentent Aristote sans commenter cet ouvrage, car ce choix négatif est en soi une réponse à la question de l'authenticité.

En somme, l'engouement pour le *Liber de causis* et les principales difficultés d'interprétation qu'il a suscitées s'expliquent largement par une logique de corpus : il remplissait si heureusement une lacune dans le panorama des études scolaires, l'absence d'une véritable théologie d'Aristote, qu'il devait être d'Aristote, d'une manière ou d'une autre. La tradition exégétique du corpus aristotélicien explique, pour une large part, la tradition exégétique du *Liber de causis*.

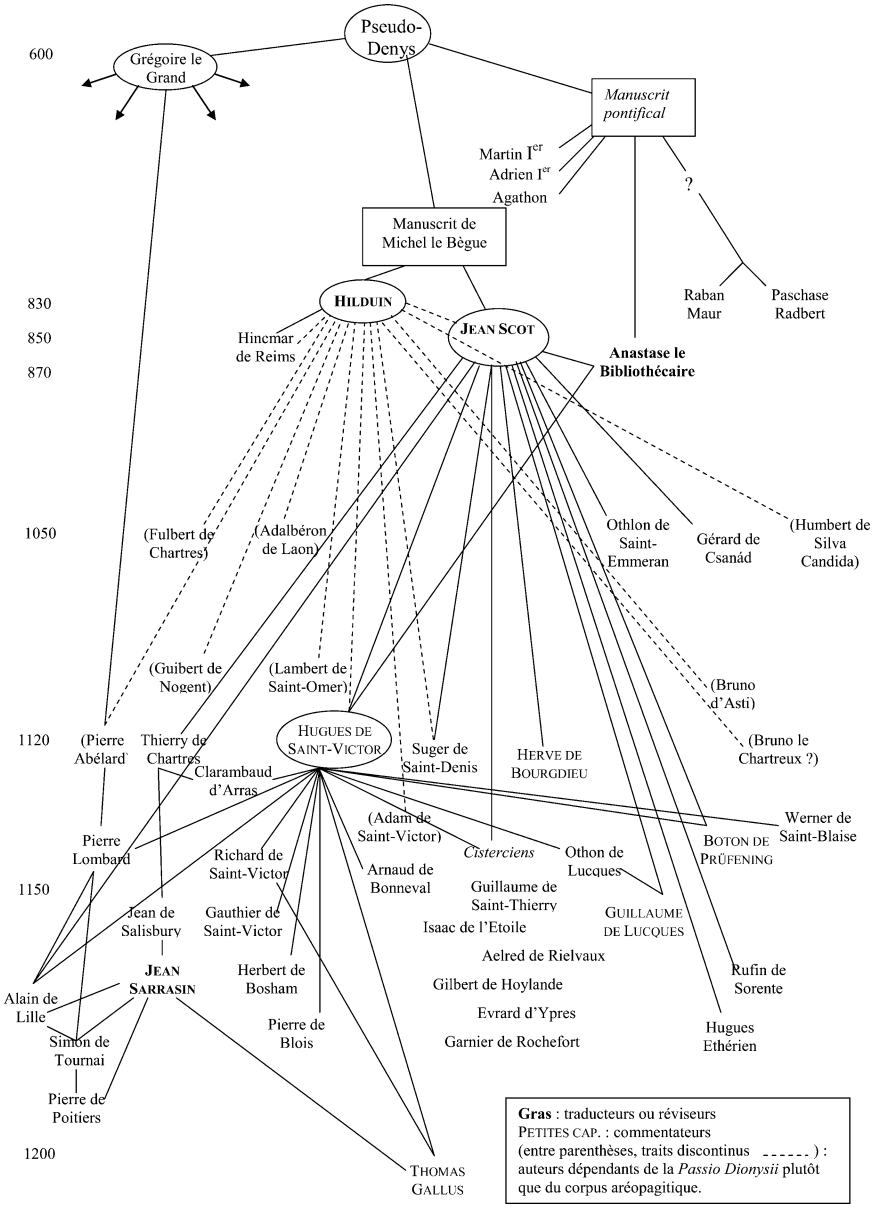
⁘

48 Voir D'Ancona 1992 ; Ead. 2002.

49 On trouvera un inventaire des éditions de Guillaume de Moerbeke comme traducteur de Proclus à l'adresse : https://hiw.kuleuven.be/dwmc/ancientphilosophy/proclus/proclused.html.

Il est temps de conclure. Grâce à Dragos Calma et à son équipe, un objet neuf, considérable, est apparu dans le champ de l'histoire de la philosophie au Moyen Âge : au lieu d'une demi-douzaine de commentaires isolés sur le *Liber de causis*, c'est tout un filon exégétique qui vient au jour, bien plus ample, bien plus durable, bien plus complexe et enchevêtré qu'on ne le pensait. À objet nouveau, méthodes nouvelles : c'est à une réflexion sur les méthodes que j'ai voulu apporter ma contribution. Élaborée à partir d'un petit nombre de textes édités, enrichie par la comparaison avec d'autres traditions exégétiques, la réflexion demande à être discutée, affinée, corrigée, poursuivie au fil des nombreuses découvertes à venir. J'ai couru la course que je pouvais courir ; maintenant je cède volontiers à d'autres la parole et le relais.

Appendice 1 : Un exemple de tradition exégétique : le corpus dionysien en Occident du VI^e^ au début du XIII^e^ siècle



Appendice 2 : Édition provisoire du commentaire par Crisostomo Javelli de la première proposition du *Liber de causis* d'après l'édition de Venise 1531, f. 2^{r}–43^{v}

Nous avons conservé l'orthographe de l'ouvrage imprimé. En revanche la ponctuation, qui sert à rendre le texte intelligible, est nôtre. Lorsque le texte nous a paru devoir être corrigé, nous l'avons fait dans le texte, en signalant la leçon d'origine en note.

Epithoma reverendi patris fratris Crisostomi Javelli Canapitii, ordinis predicatorum, sacre theologie professoris celeberrimi super propositiones *Libri de Causis* et unicuique propositioni apposito commento, ac etiam examina earumdem.

[…]

Propositio prima.

8^{r} Propositiones contente in *Libro de causis*, qui a pluribus asseritur compositus, a philosopho Arabe, sive ab Algazelle, sive ab Alpharabio, sive ab Avenpace, multas continet ambiguitates ; adeoque difficile est scire in quo sensu acceptande vel reprobande sunt plures ex eis. Propterea decrevi singulas examinare secundum quadruplicem viam, scilicet secundum mentem authoris et Proculi platonici, qui et librum consimilem composuit, quem nominavit *Elementationes theoricas*, et Aristotelis et Theologi, ut manifestum sit secundum quam viam unaqueque vera vel non vera sit, et in quo sensu. Sed antequam descendam ad examen, prepono duo. Primo, quod in *Libro de causis* cuilibet propositioni apponitur proprium commentum, quod iudicio meo editum est ab eodem authore quicumque fuerit. Nam quando commentator alius est ab authore, aliquando nominat ipsum, referens se ad eum ; nominat, dico, aut in individuo, si habetur nomen eius, aut saltem in hoc titulo : « author huius libri etc. ». In hoc autem commento, ut patet legenti, nunquam est relatio ad authorem, immo loquitur ut author exponens dictum suum. Quapropter in examine non distinguemus inter propositionem et commentum, sed existimabimus quod dicitur in commento dictum esse ab authore, et esse eiusdem veritatis vel falsitatis vel ambiguitatis cum propositione commentata. Secundo, quod non intendo prosequi nec exponere singula verba, sed per modum resolutorium complecti paucis sen-
8^{rb} tentiam authoris, et deinde comparare eam doctri|ne Proculi et Aristotelis et Theologi.

Propositio prima

Omnis causa primaria plus est influens etc.

In hac prima propositione intendit manifestare ordinem et differentiam inter causas primas et secundas, et intendit tres conclusiones.

Prima est: omnis causa primaria plus est influens super causatum quam causa universalis secunda.

Secunda est: cum removet causa universalis secunda virtutem a re, causa prima universalis non removet virtutem ab ea.

Tertia est: causa universalis prima agit in causatum cause secunde antequam agat in ipsum causa secunda que sequitur ipsam.

Pars prima secundum mentem authoris probatur quidem exemplo deducto ab esse et vivo et homine; quod, ut clarum, relinquimus. Probatur autem ab eodem ratione que consistit in hoc. Causa prima adiuvat causam secundam in actione sua, et non econverso. Item quamcumque actionem habet causa super effectum suum, habet et causa prima, quoniam in causis per se subordinatis, de quibus hic intendimus, causa media non causat nisi causante causa prima. Est enim causa media ut movens motum. Ergo causa prima plus influit, nam causat a se; secunda autem ut recipit a prima.

Secundum mentem Proculi, qui in libro suo de *Elementatio theorica* talem propositionem format: «Omne productum a causis secundis a prioribus et universalioribus producitur eminentius[50]». Sic probatur. Omnis causa secunda est effectus cause prime. Ergo habet substantiam et virtutem activam a causa prima. Ergo virtus agendi maior et nobilior est in prima causa quam in secunda. Sed virtus maior magis et eminentius producit effectum. Unumquodque enim agens agit secundum modum virtutis sue. Cum igitur idem sit effectus qui producitur a causa prima et a causis secundis subordinatis, magis et eminentius producitur a causa prima quam a secundis.

Secundum doctrinam Aristotelis, adverte quod, licet formaliter non habeamus hanc propositionem, tamen fundamentaliter haberi potest ex primo *Posteriorum* cum inquit: «Propter quod unumquodque et illud magis[51]». Sed in proposito causa secunda agit propter primam, quia in virtute prime. Ergo prima magis agit in effectum quam secunda. Item in 12° 8va *Methaphisice*, tex. 34° | investigans agens perpetue generationis, determinat

28 adverte] *conieci*, auderte *ed.*

50 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 7.

51 Cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora*, I, 2 (72a).

quod, quoniam agens se habens alter et alter perpetuat generationem in virtute primi agentis, id est motoris primi celi semper eodem modo se habentis, illud primum agens dignius et eminentius se habet in perpetuando generationem[52]. Que quidem determinatio fundatur super hoc: primum agens, dans virtutem secundo, magis et dignius agit respectu eiusdem effectus ab utroque producti.

Secundum doctrinam Theologi, adverte quod, cum omnes cause secunde sint a prima create, comparantur ad ipsam sicut ministri ad regem et sicut organa ad principale agens; propterea movet et inclinat omnia in proprios fines, sed effectus productus a causa principali et ab organica magis et nobilius pendet a principali quam ab organica. Unde digestio magis est ab anima quam a calore naturali qui agit in virtute anime. Preterea, causa prima agit a se et independenter, cum non recipiat virtutem ab alio; causa autem secunda agit dependenter. Ergo dignius et magis influit in effectum quam causa secunda.

Hec igitur conclusio acceptanda est secundum omnem sanam doctrinam, quoniam est simpliciter vera.

Pars secunda ad mentem authoris sic probatur. Causa prima vehementius influit in effectum et in eo imprimit virtutem suam quam causa secunda, ex conclusione precedenti. Ergo virtus prime cause magis inheret effectui quam virtus cause secunde. Quod enim intensius imprimitur magis inheret, sicut calor intensus causatus in aqua magis inheret quam calor remissus. Sed quod magis inheret tardius removetur, ut patet de calore intenso. Ergo virtus prime cause tardius removetur ab effectu quam virtus cause secunde. Ex consequenti non est necesse, ad remotionem virtutis cause secunde ab effectu, removeri ab eodem virtutem prime cause.

Secundum mentem Proculi, qui in libro suo tenet impressionem prime cause ultimo recedere ab effectu[53]. Sic probatur. Causa perfectior extensius et intensius operatur. Patet de sole: qui, cum habeat lucem perfectissimam,
8vb illuminat intensius et extensius, quoniam, quantum | sit ex se, illuminat omnia. Sed causa prima perfectior est causa secunda: dat enim sibi virtutem et non econverso. Ergo intensius et extensius operatur, quoniam operatur in omnibus, ut dicemus infra. Sed huiusmodi operans tardius recedit ab operato, ut patet de sole; cuius lux, cum sit intense et extense illuminans,

28 extensius] *conieci*, exteensius *ed.*

52 Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 6 (1072a).

53 Cf. potius Thomas Aquinas, *In Librum de causis*, I, p. 5, l. 15; p. 7, l. 17–18; p. 8, l. 10–11.

ultimo cessat illuminare. Nam extinctis sive remotis quibuscunque illuminantibus particularibus, ut igne, luna, astris, adhuc lux solaris illuminat. Ergo virtus prime cause impressa in effectu tardius removetur quam virtus cause secunde.

Secundum doctrinam Aristotelis, sic probatur. Causa prima comparatur ad secundam sicut causa prior ad posteriorem. Cum enim non sit processus in infinitum in causis per se subordinatis, ex 2° *Methaphisice*, tex. 6°, necesse est omnem causam secundam habere rationem medii aut ultimi, ex consequenti esse posteriorem prima[54]. Sed non est necesse ad remotionem posterioris removeri prius, quoniam non pendet a posteriori, et maxime in causis agentibus de quibus nunc loquimur, et verificatur in pluribus aliis. Unde Aristoteles, in 8° *Phisice*, tex. 56°, probat motum localem esse primum, quoniam nullus alius motus remanet motu locali remoto, sed bene econverso[55]. Et in 2° *De anima*, text. 31°, probat tactum esse primum sensum quoniam, remoto omni alio sensu, adhuc invenitur tactus. Unde, inquit, « Tactus quidem inest sine aliis. Multa enim animalium neque visum neque auditum habent neque odoratus sensum[56] ». Cum igitur causa secunda posterior sit causa prima, non est necesse ad remotionem virtutis cause secunde, removeri virtutem cause prime.

Secundum doctrinam Theologi sic probatur. Causa prima proprie et principaliter est causa rei secundum esse et secundum produci. Causa autem secunda proprie est causa secundum produci, ut patet in omnibus agentibus particularibus artificiatis et naturalibus. Licet enim sol et homo generent hominem, tamen homo genitus conservatur a sole motu suo, et non ab homine generante ; sed remota virtute cause in fieri, non est necesse removeri virtutem cause in esse et in fieri ; aliter completa rei productione statim
9ra desineret esse. Ergo remo-|-ta virtute cause secunde, non est necesse removeri ab effectu virtutem cause prime.

Hec igitur conclusio, sicut et precedens, acceptanda est secundum omnem sanam doctrinam, quoniam est simpliciter vera.

Pars tertia patitur difficultatem propter ly 'antequam' sive 'prius'. Dupliciter enim potest exponi, scilicet 'prius in quo', et 'prius a quo'. Si 'prius in quo', conclusio erit falsa. Sensus enim erit : prima causa pro aliquo instanti vel tempore producit effectum cause secunde, pro quo nundum producitur a

54 Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, XII, II, 2 (994a).
55 Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, VIII, cap. VII (206b).
56 Cf. Aristoteles, *De anima*, II, cap. II, par. 4 (413b) ; par. 9 (414a) ; cap. III, par. 2 (414b) ; cf. potius Thomas Aquinas, *Commentaria in octo libros Physicorum*, II, lec. 3, par. 16.

causa secunda; et id non est verum, quoniam secunda causa non ageret in effectum suum si iam productus fuisset a prima, aliter productum produceretur, quod implicat. Si autem sumatur 'prius a quo', conclusio erit vera. Sensus enim est: prima causa agit a se in effectum cause secunde. Sed secunda causa non agit a se. Exponatur ergo ly 'prius' vel 'antequam', non secundum durationem, sed secundum causalitatem. Et hec quidem videtur fuisse mens authoris. Nam sic eam probat: causa secunda non agit in causatum suum nisi quia prima causa influit virtutem suam super eam. Ergo causa prima facit ut effectus attingatur a causa secunda. Ergo prius attingitur a causa prima. Patet autem hanc probationem non valere, nisi exponendo ly 'prius' causaliter et originative.

Secundum mentem Proculi, qui in libro suo talem propositionem format: «Omnis causa ante causatum operatur»[57], aliter probanda est. Sed antequem probetur, adverte quod Proculus per ly 'omnem causam' intendit causam que tantum est causa; et per ly 'causatum' intendit causam que est effectus et causa: qualis est causa secunda, que est effectus prime et causa alterius, ut in hiis corporalibus: homo generans est effectus, et est causa hominis geniti. Per 'causam' igitur Proculus intendit causam primam, et per 'causatum' intendit causam secundam. Sic autem probat eam: causa prima est magis causa quam causa secunda. Ergo est perfectioris virtutis. Sed perfectior virtus ad plura se extendit, ut patet de luce solis, et prius advenit ei in quod agit. Ergo causa prima operatur antequam operetur causa secunda. Manifestum est autem quod hec probatio non concludit nisi de prioritate causalitatis, quoniam de prioritate durationis hec consequentia non valet:
9rb causa prima est perfe-|ctioris virtutis, ergo prius duratione operatur in effectum cause secunde quam causa secunda; aliter idem effectus iam productus adhuc produceretur, vel causa secunda superflueret.

Secundum doctrinam, sic probatur. Qualis est ordo inter eas subordinatas, talis est inter earum effectus, quoniam unicuique correspondet proprius effectus. Unde in 2° *Phisice* tex. 35° docuit reducere effectus in causas suas correspondentes, ut effectum particularem in causam particularem et effectum universalem in causam [in] universalem et priorem in causam priorem et posteriorem in posteriorem[58]. Sed inter causam primam et causam secundam servatur ordo prioris et posterioris. Nam cum sol et homo generant hominem, sol est causa prior, quoniam universale prius est, et homo

29 proprius] *conieci*, proprios *ed.*

57 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 57.

58 Cf. potius Thomas Aquinas, *Commentaria in octo libros Physicorum* II, cap. III, lec. 6, par. 11, p. 74, 2e col.

est causa posterior. Ergo effectus cause prime est prior et effectus cause secunde est posterior, et posito quod idem effectus sit ab utraque, comparatus cause prime fiet prius, et comparatus cause secunde fiet posterius. Quod quidem 'prius' intelligendum est, ut diximus, quo ad causalitatem. Causa enim secunda non agit nisi presuposita receptione virtutis a causa prima. Ex consequenti quo ad causalitatem posterius agit, licet pro eodem instanti simul agant. Causa autem prima agit non supposita receptione virtutis ab alio priori, ergo etc.

Secundum doctrinam Theologi sic probatur. Causalitas supponit esse, quoniam actio est existentis, cum unumquodquod agat inquantum est actu. Ergo sicut se habet esse cause secunde ad esse cause prime, ita causalitas cause secunde ad causalitatem prime. Sed esse cause secunde posterius est esse cause prime, quoniam est effectus cause prime, ut dicemus infra. Ergo causalitas cause secunde super effectum suum posterior est causalitate cause prime. Et adverte hanc deductionem concludere de prioritate causalitatis et non durationis, quoniam non repugnat dari effectum coevum cause agenti et producenti sine motu ; et ideo non est necesse quod esse et causalitas cause secunde sint posteriora duratione esse et causalitate cause prime.

Predicta igitur tertia conclusio supra, quo ad prioritatem causalitatis con-
9va cedenda est secundum omnem sanam | doctrinam, quoniam est simpliciter vera sicut et precedentes. Hec dicta sint super primam propositionis authoris.

1 effectus] *conieci*, effectos *ed.*

Bibliographie

Manuscrits

Bologna, Biblioteca Universitaria, 1180 (2344)

London, Wellcome Historical Medical Library, 3

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17232

Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5988

Sources primaires

Chrysostomus Javellus Canapicius, *Epithoma Reverendi Patris Fratris Crisostomi Javelli Canapitii : Ordinis Predicatorum : Sacre Theologie Professoris Celeberrimi : super Propositiones Libri de Causis : et unicuique Propositioni apposito Commento : ac etiam Examina earumdem*, Venezia, in aed. Francisci Bindoni 1531.

Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, éd. H.D. Saffrey, Fribourg / Louvain, Société philosophique / E. Nauwelaerts, 1954 [2e Paris, Vrin, 2002]

Thomas d'Aquin, *Commentaria in octo libros Physicorum*, éd. Commissio Leonina, *Opera Omnia*, t. II, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1884.

Sources secondaires

Atucha, I., Calma, D., König-Pralong, C., Zavattero, I. (éds) (2011) *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout / Porto, Brepols, 2011.

Bastiaensen, A. (1990), « La perdrix animal méchant figure du diable : Augustin héritier d'une tradition exégétique », dans *Augustiniana*, t. 40, p. 193–217.

Bataillon, L.J., Dahan, G., Gy, P.-M. (éds) (2004), *Hugues de Saint-Cher (†1263), bibliste et théologien. Études réunies*, Turnhout, Brepols.

Bianchi, L., Randi, E. (1990), *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, Roma / Bari, Laterza.

Bianchi, L. (2003), *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003.

Bianchi, L. (éd.) (2011), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols.

Biard, J. (1986), « La logique de l'infini chez Jean Mair », dans *Les Études philosophiques*, p. 329–348.

Boulègue, L. (éd.) (2014), *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

Boulnois, O., Schmutz, J., Solère, J.-L. (éds) (2002), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin.

Boureau, A., Piron, S. (éds) (1999), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*, Paris, Vrin, 1999.

Brînzei, M. (2011), « Plagium », dans Atucha, Calma, König-Pralong, Zavattero (2011), p. 559–568.

Calma, D. (éd.) (2016), *Neoplatonism in the Middle Ages. New Commentaries on* Liber de causis *and* Elementatio Theologica, 2 vol., Turnhout, Brepols.

Calma, D. (2016a), « The Exegetical Tradition of the Medieval Neoplatonism : Considerations on a Recently Discovered *Corpus* of Texts », dans Calma 2016-1, p. 11–52.

Cantelli, S. (1990), *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, Spoleto, Fondazione CISAM, t. 1.

Cheng, A. (1985) *Étude sur le confucianisme Han : l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Paris, Institut des Hautes Études Chinoises / Collège de France.

Chenu, M.D. (1955), « *Involucrum* : le mythe selon les théologiens médiévaux », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 30, p. 75–79.

Cocteau, J. (1953), *Journal d'un Inconnu*, Paris, Grasset [réimp. Paris, Grasset, 2003].

Cocteau, J. (1927), *Opéra ; Œuvres poétiques*, Paris, Stock [rééd. Paris, Stock, 1967].

Contamine, G. (éd.) (1989), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26–28 mai 1986*, Paris, Éditions du CNRS.

Dahan, G. (1990), « La classification du savoir aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », dans *L'enseignement philosophique*, t. 40, p. 5–27.

Dahan, G. (1999a), « Olivi utilisateur de la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin », dans Boureau, Piron (1999), p. 113–114.

Dahan, G. (1999b), *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e^–XIV^e^ siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

Daley, B.E., Kolbet, P.R. (éds) (2014), *The Harp of Prophecy : Early Christian Interpretation of the Psalms*, South Bend, University of Notre Dame Press.

D'Ancona, C. (1992), « Saint Thomas lecteur du *Liber de causis* », dans *Revue thomiste* 92, p. 785–817, rep. in Ead., *Recherches sur le* Liber de causis, Paris, Vrin, 1995.

D'Ancona, C. (2000), « Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote », dans Goulet-Cazé 2000, p. 311–327.

D'Ancona, C. (2002), « Proclus, Denys, le *Liber de Causis* et la science divine », dans Boulnois, Schmutz, Solère 2002, p. 19–44.

Dondaine, H.F. (1953), *Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e^ siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Ernout, A., Meillet, A. (2001), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

Frank, G., Speer, A. (éds) (2007), *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit, Kontinuität oder Wiederaneignung ?*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Galle, G. (2008), « Edition and Discussion of the Oxford Gloss on *De sensu* 1 », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, t. 75, p. 197–281.

Gastaldelli, F. (1983), *Wilhelmus Lucensis, Comentum in tertiam ierarchiam Dionisii que est De divinis nominibus. Introduzione e testo critico*, Firenze, Olschki.

Goulet-Cazé, M.-O. (éd.) (2000), *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles* (*Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999*), Paris, Vrin.

Jeauneau, É. (1973), « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », dans Id., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, A.M. Hakkert, p. 127–192.

Kotwick, M.E. (2016), *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, Berkeley, California Classical Studies.

Kristeller, P.O. (1960–), *Catalogus Translationum et Commentariorum. Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Washington, Catholic University of America Press.

Lafleur, C. (1988), *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal / Paris, Institut d'études médiévales / Vrin.

Lobrichon, G. (1990), « La bible d'un maître dominicain de Paris », dans Martin, Vezin 1990, p. 181–185.

Martin, H.-J., Vezin, J. (1990), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Promodis.

McDonald, L.M. (2007), *The Biblical Canon : its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody, Hendrickson Publishers.

Moulin, I. (éd.) (à paraître), *Commenter au Moyen Âge. Colloque international de l'Institut d'études médiévales* (*IEM*) *de l'Institut catholique de Paris, en collaboration avec le Laboratoire d'études sur les monothéismes* (*LEM*), *8–9 décembre 2014*.

Nemeth, C. (2010), « The Victorines and the Areopagite », dans Poirel 2010, p. 333–383.

O'Keefe, J.J. (2014), « Theodoret's unique Contribution to the Antiochene Exegetical Tradition : Questioning Traditional Scholarly Categories », dans Daley, Kolbet 2014, p. 191–203.

Parisse, M., Goullet, M. (éds) (2001), *Les historiens et le latin médiéval. Colloque tenu à la Sorbonne les 9, 10 et 11 septembre 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Poirel, D. (1999), « Le "chant dionysien", du IX^e au XII^e s. », dans Pariss, Goullet 2001, p. 151–176.

Poirel, D. (éd.) (2010), *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du Moyen Âge à la Renaissance. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation* (*1108–2008*), Turnhout, Brepols.

Poirel, D. (2013), *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e s.*, Turnhout, Brepols.

Rorem, P. (2009), *Hugh of Saint Victor*, Oxford, Oxford University Press.

Roques, R. (1962), « Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'*In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii* de Hugues de Saint-Victor », dans Id., *Structures*

théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques, Paris, Presses universitaires de France, p. 294–364.

Schmutz, J. (2001), « Bulletin de scolastique moderne », dans *Revue thomiste*, t. 100, p. 27–341.

Sirat, C., Geoffroy, M. (2005), *L'original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au* De anima *d'Aristote. Prémices de l'édition*, Paris, Vrin.

Slotemaker, J., Witt, J. (éds) (2015), *A Companion to the Theology of John Mair*, 2015, Leiden, Brill.

Smalley, B. (1961), « Les commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 4, p. 15–22.

Smith, L. (2009), *The* Glossa ordinaria*: the Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden, Brill.

Stock, B. (1972), *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton, Princeton University Press.

Tavuzzi, M. (1990) « Chrysostomus Javelli OP (ca. 1470–1538). A Biobliographical Essay », dans *Angelicum*, t. 67, 1990, p. 347–378

Tavuzzi, M. (1991), « Chrysostomus Javelli OP (ca. 1470–1538). A Biobliographical Essay », dans *Angelicum*, t. 68, 1991, p. 109–121.

Tavuzzi, M. (2007), *Renaissance Inquisitors : Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474–1527*, Leiden, Brill.

Theobald, C. (éd.) (1990), *Le Canon des Écritures : études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, Éditions du Cerf.

Thijssen, J.M.M.H., Braakhuis, H.A.G. (éds) (1999), *The Commentary Tradition on Aristotle's* De generatione et corruptione*. Ancient, Medieval and Early Modern*, Turnhout, Brepols.

von Wille, D. (2004), « Javelli, Giovanni Crisostomo », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 62.

Weijers, O., Holtz, L. (éds) (1997), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts* (*Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles*), Turnhout, Brepols.

Weijers, O. (2011), *Études sur la Faculté des arts dans les universités médiévales. Recueil d'articles*, Turnhout, Brepols.

Weijers, O. (1996) *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités* (*XIII^e–XIV^e siècles*), Turnhout, Brepols.

Zimmermann, M. (éd.) (2001), *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale, Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines, 14–16 juin 1999*, Paris, École des Chartes.

CHAPTER 2

La première réception du *Liber de causis* en Occident (XII^e–XIII^e siècles)

Irene Caiazzo
Centre national de la recherche scientifique, PSL, LEM – UMR 8584, Paris

Depuis le XIX^e siècle, nombre d'études ont été consacrées au *Liber de causis* – à son origine, sa doctrine, sa traduction latine, sa réception en Occident –, dont un précis très complet (réalisé par Richard Taylor et Cristina D'Ancona en 2003), qui écarte les hypothèses hasardeuses et expose de manière claire les acquis de la recherche[1]. Plus modestement, le but de la présente étude est de revenir sur la toute première diffusion du *Liber de causis* parmi les Latins eu égard aux avancées récentes, afin d'éclaircir le contexte à la fois historique et philosophique de ces premières utilisations.

1 Les manuscrits

Entre 1167 et 1187, Gérard de Crémone († 1187) traduit le *Kitāb al-Īḍāḥ li-Arisṭūṭālis fi al-ḫayr al-maḥḍ* (*Livre de l'exposition d'Aristote sur le bien pur*) avec pour titre *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure*, expressément mentionné dans la *Commemoratio librorum*, à savoir la liste de ses traductions dressée après sa mort par ses *socii* sur le modèle de la liste des ouvrages de Galien à la fin du *Tegni*. Thomas Ricklin avait jadis étudié ce dossier avec beaucoup de soin dans son essai sur le *Liber de causis* et la *Physica* au XII^e siècle[2]. Depuis, Charles Burnett a publié une nouvelle édition de la *Commemoratio*, ainsi que de la *Vita* et de l'*Eulogium*, également rédigés par les *socii* du traducteur tolédan. Le *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure* est la première traduction de la section *De phylosophia*, suivie du *Liber Aristotilis de naturali auditu tractatus VIII*[3], sur lesquels je reviendrai plus loin.

1 Taylor et D'Ancona 2003. Voir aussi D'Ancona 2014.
2 Ricklin 1995, p. 92*sq*.
3 Burnett 2001, p. 278.

© IRENE CAIAZZO, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_004
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

Le manuscrit Selden Supra 24 de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford est le plus ancien manuscrit conservé du *Corpus vetustius* d'Aristote, réunissant à la fois des traductions gréco-latines et arabo-latines réalisées au XII^e^ siècle[4]. Il s'agit d'un manuscrit composite, de taille modeste (19 cm × 15 cm), qui comprend plusieurs cahiers écrits à longues lignes. Il ne reste à présent que six cahiers ; le septième a disparu : il contenait l'*Astrologia* de Martianus Capella (c'est-à-dire le livre VIII du *De nuptiis Philologiae et Mercurii*), d'après la table (au f. 3^r^) rédigée au XIV^e^ siècle par un scribe qui essayait d'imiter une écriture du XII^e^ siècle.

I: *Metaphysica* (livres I–IV, 4), dans la traduction de Jacques de Venise (qu'on appelle *translatio vetustissima*) ;

II: *Ethica vetus*, c'est-à-dire les livres II et III de l'*Éthique à Nicomaque* (jusqu'à 1119a34) traduits par Burgundio de Pise ;

III: *De generatione et corruptione* dans la traduction de Burgundio de Pise ;

IV: *Liber caeli et mundi* pseudo-avicennien, traduit de l'arabe par Dominique Gundisalvi ;

V: *Liber de causis* traduit par Gérard de Crémone ;

VI: *Liber Metheororum*, à savoir les livres I–III des *Météorologiques* dans la traduction arabo-latine de Gérard de Crémone, le livre IV dans la traduction gréco-latine d'Henri Aristippe, et le *De mineralibus*, une sélection d'extraits du *Shifa'* d'Avicenne traduits de l'arabe par Alfred de Shareshill. Il s'agit du témoin le plus ancien du *textus vulgatus* de la traduction d'Aristippe, à son tour dérivé de celle qu'Elisa Rubino a appelée l'*editio Alfrediana*[5]. En fait, c'est Alfred de Shareshill qui a rassemblé ces différents textes. Ce manuscrit-ci contient le *colophon* dans lequel il est expliqué que Gérard de Crémone a traduit les trois premiers livres, Henri Aristippe le quatrième, et Alfred de Shareshill les trois derniers chapitres mais sans nommer Avicenne (f. 114^r^). Il s'agit donc de la version B du *colophon*, version plus tardive, selon Jean-Marc Mandosio, dans laquelle le

4 Voir Burnett 1996 et 1997, p. 31 pour le *De causis*. Les reproductions des manuscrits d'Oxford et d'Aoste ont été achetées avec les fonds du projet ANR 'LIBER' : ANR-13-PDOC-0018-01 dirigé par D. Calma à l'EPHE / LEM-UMR8584 (2013–2016). Je tiens à remercier vivement Dragos Calma pour son aide et son soutien sans faille, et Claire Raynal pour sa relecture attentive.

5 Aristoteles Latinus, *Meteorologica, Liber quartus*, p. XXXIX, et maintenant Rubino 2015, p. 489–494, qui explique que le manuscrit de Reims, Bibliothèque Carnegie, 865 (de la seconde moitié du XIII^e^ siècle) contient un état de la traduction d'Henri Aristippe antérieur à celui du manuscrit d'Oxford Selden Supra 24, un état plus proche du texte grec utilisé par Aristippe. Le manuscrit de Reims est le seul, contre le reste de toute la tradition, à transmettre cet état de la traduction.

nom d'Avicenne a été ôté[6]. Dans les marges, on peut lire le commentaire d'Alfred de Shareshill sur les *Météorologiques* et sur le *De mineralibus*.

Selon Rodney Thomson, les six cahiers ont été écrits dans le quatrième quart du XII^e siècle, très probablement par des scribes français ; de plus, un seul et même scribe aurait copié les cahiers I, II et IV[7]. Par ailleurs, du fait de leur format et de leur contenu, les cahiers du manuscrit Selden Supra 24 ne sont pas sans rappeler les *quaternuli* de maître David de Dinant évoqués dans la condamnation de 1210[8] – Marie-Thérèse d'Alverny avait déjà fait la remarque et Charles Burnett lui a emboîté le pas[9]. Bien évidemment, il s'agit d'un rapprochement aléatoire avec le seul but de nous permettre d'imaginer les modalités de la transmission des traductions d'Aristote entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e siècle. Les cahiers I et VI, contenant respectivement la *Métaphysique* et les *Météorologiques*, portent l'*ex-libris* de l'abbaye de Saint Alban écrit d'une main de la première moitié du XIII^e siècle (f. 3^v et f. 84^r)[10]. Quant au cahier V, renfermant le *Liber de causis*, son écriture est de toute évidence postérieure à celles des autres cahiers, possiblement du début du XIII^e siècle (en tout cas antérieure à 1230, d'après la mise en page), et le scribe paraît anglais plutôt que français[11]. Le texte ne comporte pas de titre (f. 76^r), mais à la fin on lit : *Explicit Metaphysica Avendauth* (f. 83^v), un *colophon* abondamment commenté par les historiens. Comme l'avait suggéré Marie-Thérèse d'Alverny, Avendauth n'est personne d'autre que le philosophe juif Abraham ibn Daud, actif à Tolède

6 Un article de Jean-Marc Mandosio sur Alfred de Shareshill est sous presse : « Follower or opponent of Aristotle ? The critical reception of Avicenna's *Meteorology* in the Latin West and the legacy of Alfred the Englishman ». Je le remercie vivement de m'avoir permis de le lire avant sa publication.

7 Thomson 1982, p. 64 et p. 110–111, et Thomson 2011. Hunt 1978, p. 237, avait jadis supposé que des Anglais auraient rapporté tous les cahiers de France en Angleterre. Voir également De la Mare et Barker-Benfield 1980, p. 46 et p. 51.

8 Le texte de la condamnation est publié dans *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 70–71 : *Quaternuli magistri Dauid de Dinant infra Natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec Commenta legantur Parisius publice uel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus*.

9 Alverny 1982, et Burnett 1996. Un autre manuscrit composite intéressant est celui d'Oxford, Bibliothèque Bodléienne, Digby 67, du XIV^e siècle, qui contient dans la même unité codicologique le *Liber de causis* (f. 86^rb–88^vb), le *Liber XXIV philosophorum* (f. 89^ra–92^va), le *Liber de viribus animae* d'Albert le Grand (f. 92^va–96^va), les *Quaternulorum fragmenta* de David de Dinant (f. 96^vb–97^rb).

10 Le f. 84^r est reproduit dans Thomson 1982, n. 237.

11 Cf. Saffrey 1963, p. 271, pour la main anglaise et la datation sans plus de précisions (« Le cahier contenant le *De causis* semble écrit par une main anglaise du début du XIII^e siècle, très semblable à celle qui a noté les *ex-libris* »). Pattin 1966, p. 14, reprend les propos de Saffrey.

dans les années 1160 et collaborateur de Dominique Gundisalvi[12]. Une autre question intéressante, à laquelle il n'y a malheureusement pas de réponse pour le moment, est : qui a ramené un exemplaire du *Liber de causis* en Angleterre ? Dans la *Philosophia*, Daniel de Morley affirme avoir séjourné à Tolède, où il aurait rencontré Gérard de Crémone avec qui il aurait débattu publiquement sur la validité de l'astrologie[13]. Dans la préface de ce même ouvrage, Daniel dit avoir rapporté de son voyage d'Espagne une « multitude précieuse de livres », hélas sans fournir de liste circonstanciée[14]. Un autre intellectuel anglais, qui a séjourné en Espagne et qui a vraisemblablement côtoyé Gérard de Crémone, est Alfred de Shareshill, déjà cité plus haut et dont il sera à nouveau question plus loin.

Adriaan Pattin considérait le Selden Supra 24 comme le témoin le plus ancien du *Liber de causis*, tandis que Richard Taylor a insisté, à juste titre, sur l'importance du manuscrit d'Aoste, Seminario maggiore, ms. 71 (*olim* Ai° D 20)[15]. Il n'existe pas de catalogue imprimé de ce fonds manuscrit, néanmoins nous avons la description sommaire qu'en font, d'une part, Evert Portmann dans son édition de la traduction arabo-latine du *De plantis* de Nicolas de Damas[16] et, d'autre part, Pieter Schoonheim dans son édition de la traduction arabo-latine des *Météorologiques*[17]. Le manuscrit mesure 29 cm × 19,5 cm, daterait du début du XIII^e^ siècle et serait italien. Il ne contient en fait que des traductions arabo-latines d'ouvrages d'Aristote ou pseudo-aristotéliciens, toutes de Gérard de Crémone – *Physica*, *Liber de causis*, *De caelo*, des fragments des *Météorologiques* I–III (un cahier est manquant après le f. 56^v^ et avant le f. 57^r^)[18], ainsi qu'un court fragment, non remarqué jusqu'ici, de la traduction du *Catalogue des sciences* (*De scientiis*), chapitre 5, d'Al-Fārābī (au f. 58^r–v^)[19] –, la seule excep-

12 Alverny 1954. Voir maintenant Freudenthal 2016, et Szilágyi 2016.

13 Daniel de Morley, *Philosophia*, p. 244–245. La véridicité du témoignage de Daniel de Morley a été remise en cause pour plusieurs raisons ; voir à ce propos Burnett 1995.

14 Daniel de Morley, *Philosophia*, Praefatio, 212 : *Sed quoniam doctrina Arabum, que in quadruvio fere tota existit, maxime his diebus apud Tholetum celebratur, illuc, ut sapientiores mundi philosophos audirem, festinanter properavi. Vocatus vero tandem ab amicis et invitatus ut ab Hyspania redirem, cum preciosa multitudine librorum in Angliam veni.*

15 Taylor 1989. Les éditions récentes du *Liber de causis* de Fidora et Niederberger 2001 et Fidora 2001, ainsi que la traduction française de Magnard, Boulnois, Pinchard, et Solère 1990, prennent en compte les variantes signalées par Richard Taylor.

16 Nicolas de Damas, *De plantis*, p. 508–509.

17 Schoonheim 2000, p. XXXIII.

18 Au f. 56^vb^, nous avons le titre du traité des *Météorologiques*, et au f. 57^ra^ les derniers mots du livre I des *Météorologiques*. Le livre III est également incomplet, mutilé de la fin.

19 L'édition critique de Franz Schupp 2005 est établie d'après les trois manuscrits con-

tion étant le *De plantis* traduit par Alfred de Shareshill, intercalé entre le *Liber de causis* et le *De caelo*. Charles Burnett signale ce manuscrit (ainsi que celui de Milan, Bibliothèque Trivulziana, 764) en tant que représentant du *Corpus arabo-latinum*, un corpus qui ne comprend que des traductions de l'arabe faites à Tolède, distinct du *Corpus vetustius*[20]. Dans le manuscrit d'Aoste, le *Liber de causis* porte le titre *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure* (f. 30^{r}) qui traduit le titre arabe du manuscrit de Leiden (qui n'est pourtant pas le modèle de la traduction de Gérard) et qui est aussi le titre inscrit dans la *Commemoratio librorum* de Gérard de Crémone, déjà évoquée plus haut[21]. Dans le manuscrit d'Aoste, le *Liber de causis* suit la traduction de la *Physica*, qui se termine par : *Explicitus tractatus octavus de naturali auditu Aristotilis, et cum eius fine finitur totus liber*, traduction qui, dans la *Commemoratio librorum*, figure juste après le *Liber Aristotilis de expositione bonitatis pure*. Une autre particularité du manuscrit d'Aoste est que, à partir du deuxième chapitre, tous les autres, sans exception, sont introduits par : *Capitulum aliud* (en rouge comme le titre et le *colophon*)[22]. En outre, comme Adriaan Pattin et Richard Taylor l'ont indiqué, le mot *intelligentia* est presque toujours suivi de son équivalent arabe : *alachil, adih, aladi, aladih*[23]. Enfin, le *De plantis* débute tout de suite après la fin du *Liber de causis* : *Completus est sermo*. Il s'agit ici de la première version de la traduction du *De plantis*, tandis que la *nova translatio* est une version révisée qu'Alfred de Shareshill dédie à l'astrologue et astronome anglais Roger d'Hereford. Alfred aurait effectué cette première version quand il était encore en Espagne[24]. Dans la marge du f. 33^{r}, on distingue le début de son commentaire sur le *De plantis*, dont la date de composition n'est pas connue non plus avec certitude[25], et, à partir du f. 57^{v}, on reconnaît dans les marges des portions de son commentaire sur les *Météorologiques*[26].

La division du *De causis* en trente-et-un ou bien trente-deux chapitres mérite qu'on s'y attarde. Comme Adriaan Pattin l'avait expliqué, dans certains manuscrits le chapitre 4 est scindé en deux et le chapitre 5 commence à partir du paragraphe 49 (selon la partition de l'édition Pattin) : *Intelligentiae superiores*

---

nus. Le fragment du manuscrit d'Aoste, trop court pour amender l'édition, prouve que la traduction de Gérard a tout de même une tradition manuscrite plus ample.

20 Burnett 2012, p. 95*sq*.

21 Au sujet du titre dans le manuscrit d'Aoste, voir Taylor 1989, et D'Ancona 2011.

22 Taylor 1983, p. 88.

23 Pattin 1966, p. 7, et Taylor 1989, p. 101.

24 C'est l'opinion de Jean-Marc Mandosio dans l'article sous presse cité à la note 6.

25 Selon James Long, le commentaire d'Alfred de Shareshill daterait des années 1200–1210 ; cf. Long 1985, p. 130.

26 F. 57^{v} : *usque adeo quod in quibus…* ; cf. Otte 1988, p. 47.

primae, quae sequuntur causam primam… Pour son édition, il avait utilisé des témoins tantôt avec trente-et-un tantôt avec trente-deux chapitres. L'origine du dédoublement du chapitre IV n'est pas élucidée. Dans tous les cas, le manuscrit d'Aoste contient un texte avec trente-et-un chapitres, et chaque chapitre est précédé, nous l'avons dit, par *Capitulum aliud*. Dans le Selden Supra 24, nous avons également trente-et-un chapitres (alors qu'Adriaan Pattin soutenait qu'il y en avait trente-deux). Or, au f. 77^{r} du Selden Supra 24, on distingue clairement une correction : le 'I' d'*Intelligentiae superiores primae* a été effacé et un pied de mouche a été ajouté dans la marge pour marquer le début d'un nouveau chapitre. Il est évident qu'il s'agit d'une correction postérieure, car le copiste avait l'habitude de laisser deux lignes pour la lettrine de chaque chapitre (qui n'a en fait jamais été enluminée). De plus, le copiste a écrit *aliud capitulum* et *capitulum aliud* respectivement pour les chapitres II (f. 76^{r}, voir la reproduction à la p. 64) et III (f. 76^{v}), et puis il a arrêté.

La correction est encore plus nette dans le manuscrit de Paris, BnF, lat. 6319, de la fin du XIII^{e} siècle, qui contient un *Liber de causis* à trente-et-un chapitres. Dans la marge inférieure du f. 201^{v}, il est noté : *Intelligentie, etcetera. Hic incipit v propositio*. J'ajoute que désormais, à l'époque où le manuscrit a été écrit, on employait le mot *propositio* pour les chapitres et qu'on les numérotait ; ce qui n'était pas du tout le cas dans les manuscrits plus anciens.

En conclusion, l'analyse des deux plus anciens manuscrits connus nous permet d'affirmer que le manuscrit d'Aoste est sans aucun doute plus proche de la traduction originale de Gérard de Crémone que le manuscrit d'Oxford, eu égard aux caractéristiques qui lui sont propres et qui, en tout état de cause, le séparent du reste de la tradition : le titre, la division en trente-et-un chapitres, le correspondant arabe du mot *intelligentia* fourni de manière quasi systématique, le terme chapitre utilisé à chaque fois – le terme 'proposition' est en fait employé à partir du XIII^{e} siècle et l'historiographie philosophique s'en sert encore de nos jours.

2 Alain de Lille et Dominique Gundisalvi

Alain de Lille a de toute évidence été le premier à citer la traduction de Gérard de Crémone dans le *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, écrit entre 1185 et 1200, et adressé à Guillaume VIII, comte de Montpellier de 1179 à 1202[27]. Récemment, Joseph H. Pearson a proposé de situer sa rédaction après 1179 et au plus

27 Alverny 1965, p. 156.

tard en avril 1187 – date à laquelle le comte Guillaume divorce d'Eudoxie Comnène et se remarie, sans avoir annulé son premier mariage, avec Agnès de Castille[28]. Guillaume demande par la suite au pape Célestin III puis à son successeur Innocent III de légitimer son union, sans obtenir gain de cause. Comme le souligne Joseph Pearson, il paraît peu vraisemblable qu'Alain de Lille ait adressé un ouvrage, d'autant plus contre les hérétiques, à un destinataire dont le mariage ne soit pas reconnu par le souverain pontife. Ce qui implique, d'une part, qu'Alain de Lille aurait eu accès au *Liber de causis* du vivant de son traducteur et, d'autre part, que cette traduction aurait été disponible dans le Sud de la France, là où Alain de Lille se serait probablement installé au début des années 1180[29]. Il s'agit d'une reconstruction fort plausible mais qui n'est pas confirmée par des preuves matérielles irréfutables. Nous ne savons donc pas à travers quel canal Alain de Lille a pu consulter le *Liber de causis*[30] qu'il appelle *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, un titre qui ne se rencontre dans aucun des quatre-vingt-dix manuscrits recensés par Adriaan Pattin[31]. Otto Bardenhewer avait jadis analysé les emprunts au *Liber de causis* dans le *Contra haereticos* ; d'autres chercheurs lui ont emboîté le pas[32]. C'est dans le contexte de la réfutation de la thèse défendue par des faux chrétiens selon laquelle l'âme périt avec le corps (*quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi christiani, imo haeretici, dicunt*)[33] qu'Alain de Lille s'appuie, entre autres, sur l'autorité des philosophes païens pour prouver que l'âme humaine est bien immortelle (*Quibus auctoritatibus gentilium philosophorum probatur quod anima humana sit inmortalis*)[34]. Il commence par une citation de l'*Asclepius* hermétique, puis il ajoute une citation qu'il glose du *Liber de causis*. Le texte du *Contra haereticos* imprimé dans la *Patrologie latine* est très corrompu[35], d'où le recours à deux

28 Pearson 2005, p. 84–85. Pearson indique que le *Contra haereticos* contient des propos antidivorce.

29 Alverny 1965, p. 12 sq.

30 Des liens éventuels entre Alain de Lille et le traducteur Marc de Tolède – qui aurait étudié la médicine à Montpellier, précisément à la même époque – ont été suggérés par Vajda et Alverny 1951–1952. Mais il faut souligner que nous n'avons ni la preuve qu'Alain de Lille et Marc de Tolède se soient effectivement connus ni que ce dernier ait apporté la traduction du *De causis* de Tolède à Montpellier.

31 Sur les titres du *De causis* dans les manuscrits, cf. Pattin 1966, p. 13–33. Dragos Calma, qui a consulté plus de cent manuscrits, m'a confirmé qu'aucun d'entre eux ne comporte ce titre.

32 Bardenhewer 1882, p. 205–212. Ces citations avaient été signalées, sans commentaire, par Jourdain 1843², p. 278. Voir, entre autres, Alverny 1965, p. 13, et Häring 1976, p. 218, 222, 226.

33 Alain de Lille, *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, I, 27, PL 210, col. 323.

34 Alain de Lille, *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, I, 30, PL 210, col. 332.

35 Alain de Lille, *De fide catholica* ou *Contra haereticos*, I, 30, PL 210, col. 332 : *Ait Mercurius*

des manuscrits les plus anciens et les plus corrects selon Nikolaus Häring qui avait étudié la tradition manuscrite du *Contra haereticos*[36]. Le manuscrit 959 de la médiathèque de Troyes provient de Clairvaux – Alain de Lille avait fini sa vie comme moine cistercien à Cîteaux. Le titre du chapitre 30 (ajouté en rouge dans la marge intérieur : *Probant gentiles animam humanam esse inmortalem*) diffère de celui de la *Patrologie latine* :

> In *Auphorismis* etiam *de essencia summe bonitatis* legitur quod anima est in orizonte eternitatis, et ante tempus. Nomine eternitatis hic designa[n]tur perpetuitas. Est ergo sensus : anima est in orizonte eternitatis, id est in termino perpetuitatis, quod est : perpetuitas est in anima, ita quod finitur in anima, id est non proceditur[37] ultra animam, et est supra tempus. Tempus vocatur hic mora habens principium et finem. Ergo anima, etsi habeat principium, non habebit finem. Virgilius etiam de anima [...][38].

Voici maintenant ce même passage dans un manuscrit légué par Pierre de Limoges († 1306) au collège de Sorbonne, susceptible donc d'avoir été lu par les maîtres et les étudiants :

> In *Amphorismis* etiam *de essentia summe bonitatis* legitur quod anima est in orizonte eternitatis, et ante tempus. Nomine eternitatis hic designatur perpetuitas. Est ergo sensus : anima est in orizonte eternitatis, id est in termino perpetuitatis, quod est : perpetuitas est in anima, ita quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam, et est supra tempus. Tempus vocatur hic mora habens principium et finem, ergo anima etsi habuerit principium non habebit finem. Virgilius etiam de anima [...][39].

---

in Asclepia*: 'Omnis enim immortalis est anima'. In* Aphorismis *etiam* de essentia summae bonitatis *legitur quod anima est in horizonte aeternitatis, et ante tempus nomine aeternitatis. Hic designatur perpetuitas. Est ergo sensus. Nomine aeternitatis, et ante tempus aeternitatis, anima est in orizonte, etiam et in termino perpetuitatis, qui est perpetuitas in anima, id est quod finitur in anima, id est non protenditur ultra animam, et est supra tempus, vocatur hic memoria habens principium et finem. Ergo anima, etsi habuerit principium, non habebit finem*.

36 Häring 1976, p. 234–235.

37 Il convient de souligner que le ms. de Paris (cité tout de suite après) et la *Patrologie latine* (citée à la note 35) comportent à cet endroit la leçon *protenditur*.

38 *Contra haereticos*, ms. Troyes, Médiathèque du grand Troyes, 959, f. 8va.

39 *Contra haereticos*, ms. BnF, lat. 16525, f. 11$^{ra–b}$.

La citation provient du chapitre II, 22 du *De causis* : *Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*. Alain de Lille explique que le mot éternité désigne ici la perpétuité, et que l'âme est donc l'horizon, c'est-à-dire la limite, de la perpétuité. Ce qui veut dire que la perpétuité est dans l'âme, qu'elle se termine dans l'âme et ne continue pas au-delà d'elle ; la perpétuité est aussi au-dessus du temps. Le temps est conçu comme un délai ayant un début et une fin, par conséquent, bien que l'âme ait un début, elle n'aura pas de fin. Alain de Lille ne se borne pas à citer un passage du *De causis* de manière passive, mais il en propose une interprétation circonstanciée, sans doute en forçant un peu la lettre du texte. La deuxième citation corrobore, avec des arguments rationnels cette fois-ci, la thèse de l'immortalité de l'âme humaine (*quibus rationibus probatur quod anima humana sit inmortalis*) :

> Item in *Amphorismis de essencia summe bonitatis* legitur quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex ipsa incorporeitate[40].

La citation est tirée du chapitre X(XI), 102 du *De causis*, qui est en fait un corollaire de ce qui précède en 100 et 101 : *Cum ergo hoc sit ita, dicimus quod res destructibiles* ⟨...⟩[41] *sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea temporali, non ex causa intellectibili aeterna*. Alain de Lille se sert de ce passage pour prouver que, vu que les choses périssables proviennent de la corporéité, l'âme, qui, quant à elle, est incorporelle, n'est, par conséquent, pas périssable.

Venons-en maintenant au titre *Aphorismi de essentia summae bonitatis*. Dans les *Règles de théologie*, rédigées après le *Contra haereticos*, très probablement dans les années 1192–1194[42], Alain de Lille affirme que chaque « science prend appui sur ses règles comme sur ses fondements propres », et il énumère une série de sciences avec leurs règles respectives, parmi lesquelles la *physica* qui prend appui sur les aphorismes, l'arithmétique sur les porismes (*porismata*), la musique sur les axiomes (*axiomata*), la géométrie sur les théorèmes (*theoremata*). Or, il n'est pas clair si, en parlant de *physica*, Alain de

40 *Contra haereticos*, ms. Troyes, Médiathèque du grand Troyes, 959, f. 9ra. Le texte est en revanche corrompu dans le manuscrit de Paris, BnF, lat. 16525, f. 11^{vb} : *Item in* Amphorismis de essentia summe bonitatis *legitur quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex ipsa corporeitate*. Cf. I, 31, PL 210, col. 334 : *Item in* Aphorismis de essentia summae bonitatis, *legitur, quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex incorporeitate*.

41 Dans l'édition Pattin, les ⟨ ⟩ indiquent qu'il y a une lacune dans le texte latin, lacune qui s'explique en consultant le texte arabe, cf. Taylor 1989, p. 94.

42 La date de composition des *Règles de théologie* n'est pas connue avec certitude. Je reprends ici la datation proposée par Françoise Hudry dans Alain de Lille 1995.

Lille envisage la philosophie naturelle ou la médecine[43]. Quoi qu'il en soit, les aphorismes sont le genre littéraire 'par excellence' – pour reprendre une expression de Danielle Jacquart – de la médecine[44]. Au XII^e^ siècle, les *Aphorismes* d'Hippocrate sont un texte lu et commenté. Il faut mentionner aussi les *Aphorismes* du médecin Urso de Salerne qui portent à la fois sur la philosophie naturelle et sur la médecine ; Urso a commenté ses propres *Aphorismes*. Sans oublier le *Kitāb al-Nawādir al-ṭibbiyya*, titre rendu en latin par *Aphorismi*, du médecin Yūḥannā ibn Māsawayh, connu chez les Latins comme Jean Mesue (parfois confondu avec Jean Damascène). Le propre des *Aphorismes* est que ce sont des phrases brèves (*sermo brevis*, avait écrit Isidore de Séville) qui nécessitent d'être explicités voire commentés. Il est possible qu'Alain de Lille n'ait pas trouvé le titre *Aphorismi* dans un manuscrit mais que cette appellation soit de son cru, compte tenu de la forme stylistique du *Liber de causis*. De surcroît, ce dernier a été considéré comme le modèle des *Règles de théologie* : Charles Lohr a qualifié la méthode utilisée dans les deux ouvrages de déductive plutôt que d'axiomatique[45].

L'utilisation du *Liber de causis* par Dominique Gundisalvi fait débat depuis le XIX^e^ siècle[46]. Dans le *De processione mundi* et le *Tractatus de anima*, il adopte sans hésitation la création *mediante intelligentia*, à savoir la création de l'âme par l'intelligence, théorie exposée dans les chapitres III et VIII du *Liber de cau-*

43 Alain de Lille, *Regulae in Theologiam*, Prologus 1–4 : *Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis : et ut de grammatica taceamus, quae tota est in hominis beneplacito, et in voluntate, et de ejus regulis, quae sunt in sola hominum positione ; caeterae scientiae proprias habent regulas, quibus nituntur, et quasi quibusdam terminis certis clauduntur, ut dialectica regulas habet quas maximas vocat, rhetorica locos communes, ethica generales sententias, physica aphorismos, arithmetica porismata, id est regulas subtiles, quae speculanti quodam modo in praemium cedunt, propter subtilem eorum intelligentiam : unde porismata quasi praemia nuncupantur ; porisma enim Graece, Latine praemium dicitur. Sunt et axiomata musicorum, quae sunt regulae artis musicae, quae dicuntur axiomata, quia componderationes, id est consonantias speculantur. Axia enim Grece, Latine pondus dicitur. Theoremata vero geometrarum regulae sunt, quae theoremata, id est speculationes nuncupantur ; theoria enim Graece, Latine est speculatio, quia per eas geometria veritatem eorum, quae ad ipsam pertinent, speculatur*.

44 Jacquart 2006.

45 Lohr 1986, p. 57. Voir aussi Niederberger 2001, qui situe le *De hebdomadibus* ainsi que le *Liber de causis* en arrière-plan des *Regulae*.

46 Jourdain 1843², p. 112 et 195, voit l'influence du *Liber de causis* sur le *De processione mundi*. Voir Bardenhewer 1882, p. 121–125. De Vaux 1934, p. 68 pose que Gundisalvi n'a pas eu recours au *Liber de causis*. Ricklin 1995, p. 102–103, cite un passage du *De processione mundi* et deux du *De immortalitatae animae*, mais ces rapprochements ne paraissent pas aller de soi.

sis[47]. Le traducteur et philosophe tolédan a sans doute pu avoir l'accès matériel (en arabe ou en latin) au *Liber de causis* que pourtant il ne mentionne jamais de manière explicite. Comme l'a montré Alexander Fidora, la théorie de la création *mediante intelligentia* se rencontre aussi chez Avicenne et Ibn Daud[48]. Toutefois Gundisalvi réélabore ses sources au point qu'il est malaisé de trancher : par exemple, on remarquera qu'il emploie principalement le pluriel ; ce sont en effet les intelligences qui créent les âmes, qu'il identifie ouvertement avec les anges :

> Si igitur anima recipit esse a primo factore nullo mediante, tunc nihil est dignius ea ad recipiendum illud ab illo ; sed substantia intelligentiae dignior est ad hoc ; ergo anima non recipit esse a primo factore nullo mediante. […] Hoc autem quod philosophi probant, animas non a Deo sed ab angelis creari, sane quidem potest intelligi, scilicet non Dei ministerio sed angelorum. Et tamen cum dicitur Deus creare animas, intelligendum est auctoritate non ministerio. […] sic et anima rationalis non recipit actionem factoris primi nisi mediante intelligentia, scilicet angelica creatura[49].

Cette identification ne se lit pas dans le *Liber de causis* ; en revanche, elle est monnaie courante – quoique déclinée avec des différences non négligeables – chez les philosophes arabes, entre autres Al-Fārābī, al-Ghazālī et Avicenne, auteurs que Gundisalvi a traduit en latin. De surcroît, l'identification entre les intelligences et les anges se trouve dans le *La foi exaltée* d'Abraham Ibn Daud (l'Avendauth des Latins), dont l'original arabe (*Kitāb al-ʿAqīda al-rafīʿa*) est perdu mais dont deux traductions hébraïques survivent. Avendauth est

47 *Liber de causis*, III, 32 : *Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam* ; VII(VIII), 87 : *Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res. Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia*. Cf. Albert le Grand, *Summa de creaturis* I, 53, 12 : *Item in commento super tertiam propositionem* Libri causarum *dicit Alpharabius, quod causa prima creauit esse animae mediante* alidith, *id est* intelligentia. Voir l'article de D'Ancona 1995 sur la création *mediante intelligentia*.

48 Fidora et Niederberger 2001, p. 205–208. Voir maintenant Fidora 2013 et, sur la création *mediante intelligentia*, surtout Fidora 2012, p. 164–171.

49 Gundissalinus, *Tractatus de anima*, V, p. 50–51. Voir aussi Fidora et Niederberger 2001, p. 206, qui citent un passage du *De processione mundi* de Gundisalvi : *Quaedam enim movet per se nullo mediante et quaedam non per se, sed mediantibus aliis. Principaliter enim per se nullo mediante intelligentiam movet. Intelligentiae vero secundum philosophos creant animas*.

précisément le collaborateur de Gundisalvi pour la traduction du *Liber sextus naturalium* (*De anima*) d'Avicenne, duquel il sera à nouveau question plus loin[50]. Quant à une éventuelle révision par Gundisalvi de la traduction de Gérard de Crémone du *Liber de causis*, dont on parle souvent dans la littérature secondaire, en particulier sous la plume d'Adriaan Pattin[51], elle n'a jamais existé, comme l'a démontré Richard Taylor[52], malgré le fait que les deux traducteurs soient connus pour leur activité en Espagne, à Toledo, à la même époque[53].

3 Alexandre Neckam et les autres

Des citations du *Liber de causis* sont recelées dans le *Speculum Speculationum*, rédigé par Alexandre Neckam avant 1213, lorsqu'il était à Cirencester – d'après Rodney Thomson qui a édité le texte à partir du seul manuscrit conservé. Pendant sa jeunesse, Alexandre Neckam a étudié à Paris avec, entre autres, Adam du Petit-Pont. Il retourne en Angleterre vers 1183, il s'installe d'abord à Dunstable et puis à Saint-Alban ; après 1190, il enseigne à Oxford. Ensuite, il rentre chez les Augustins de Cirencester en 1197, dont il sera l'abbé à partir de 1213[54]. Comme nous l'avons vu, le manuscrit Selden Supra 24 provient de Saint-Alban, mais il est impossible qu'Alexandre Neckam ait consulté le cahier contenant le *Liber de causis* quand il se trouvait à Saint-Alban, c'est-à-dire avant 1190, puisque le cahier est daté du début du XIII^e^ siècle[55]. Par ailleurs, toujours dans

50 La traduction anglaise de la traduction hébraïque médiévale de Shelomoh Ibn Labi (que je n'ai pas pu consulter) est citée par Fidora 2012, p. 164 : « [Ibn Daud (1986), p. 173] The fourth of the ways by which it is possible for multiplicity to go forth from the one is intermediaries, which is the way that we will mention now. (The basis for) this (way) is that (philosophers) say that from the First, may He be exalted, goes forth by a primary departure without mediation a single thing that they agree to call an 'intellect', and in the language of the Torah (is called) an 'angel' ». Voir aussi la traduction italienne de la traduction hébraïque médiévale de Shelomoh Ibn Labi dans Zonta 2009. Voir les remarques dans la paraphrase du *Liber de causis* par Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, p. 58 : *Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos. Et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et ceteri philosophi iudaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus.*

51 Pattin 1966.

52 Taylor critique Pattin sur ce point, cf. Taylor 1989, p. 78–81.

53 Dans le second volume des présentes Actes du colloque sur Proclus et *Liber de causis*, Dag Hasse et Jules Janssens démontrent que Dominique Gundisalvi n'a pas participé à la traduction de Gérard de Crémone et qu'il ne l'a pas non plus révisée.

54 Zahora 2014, p. 23.

55 Thomson 1988, p. XVI, se demande si le manuscrit n'a pas été rapporté de France par

le *Speculum Speculationum*, Neckam insère une citation provenant de la *Métaphysique* et deux de l'*Ethica Vetus*, tandis qu'il cite le *Liber celi et mundi* pseudo-avicennien dans le *De naturis rerum* (écrit quand il était déjà à Cirencester, mais avant 1205). Tous ces ouvrages sont contenus dans l'actuel manuscrit Selden Supra 24.

Le *Speculum Speculationum* est une « dialectical theology »[56], pour reprendre la définition de Rodney Thomson, écrite pour combattre l'hérésie des Cathares, « les nouveaux manichéens », sur le modèle du *Contra haereticos* d'Alain de Lille, dont de longs passages sont repris à la lettre dans le livre I[57]. La citation du *Liber de causis* est glissée dans le chapitre qui traite de l'éternité. Neckam explique que le mot « éternel » est parfois employé, de manière impropre, au lieu de « sempiternel » ou de « perpétuel » : en effet, l'âme rationnelle est perpétuelle et le monde sempiternel. « Certains soutiennent – Neckam poursuit – qu'Aristote avait affirmé que tout être supérieur est ou bien au-dessus de l'éternité et avant elle, ou bien avec elle, ou bien après elle et au-dessus du temps ». Il s'agit d'une citation mot à mot du chapitre II, 19 du *Liber de causis*[58] :

> Anima enim rationalis est perpetua, sed non est eterna. Mundus est sempiternus sed non est eternus. Quidam autem, inani philosophia gloriantes, dicunt Aristotilem dixisse : 'Omne esse superius aut est superius eternitate et ante ipsam, aut est cum eternitate, aut post eternitatem et supra tempus'. Et ut dicunt 'esse quod est ante eternitatem est causa prima, quoniam est causa rei [*sic, fortasse* ei ?]' ; sed esse quod est cum eternitate est intelligentia, id est angelica natura, quoniam est esse, quod secundum beatitudinem unam non patitur neque destruitur. Esse vero quod est post eternitatem et supra tempus est anima, que est in orizonte eternitatis inferius et supra tempus[59].

Neckam ôte le titre de l'ouvrage dont il tire l'opinion qu'il attribue à Aristote, en se démarquant à la fois et d'Alain de Lille, qui lui allègue un titre et ne mentionne pas Aristote, et du manuscrit Selden Supra 24, qui ne comporte

---

Alexandre Neckam. En tout cas, il ne paraît pas avoir consulté le cahier contenant le *Liber de causis* du manuscrit Selden Supra 24.

56 Thomson 1988, p. VIII.

57 Thomson 1988, p. VIII.

58 *Liber de causis*, II, 19 : *Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus.*

59 Alexandre Neckam, *Speculum Speculationum*, II, XXXV, 1, p. 164.

pas d'attribution à Aristote. Neckam enchaîne ensuite avec une citation du chapitre II, 20 du *Liber de causis* ; néanmoins, dans celui-ci, on lit que « l'être qui est avant l'éternité est la cause première, puisqu'il en est la cause »[60] et non pas « l'être qui est avant l'éternité est la cause première, puisqu'il est la cause de la chose », une phrase difficile à interpréter. Comment faut-il comprendre l'écart entre les deux textes ? S'agit-il d'un problème dans l'édition du *Speculum Speculationum* (Rodney Thomson n'avait pas relevé la suite de la citation du *Liber de causis* dans son apparat des sources) ou bien dans le texte du *De causis* accessible à Neckam ? À l'examen, cette variante ne se retrouve pas dans le manuscrit Selden Supra 24. Neckam poursuit avec le chapitre II, 21 qu'il retouche, voire qu'il glose : « Mais l'être qui est avec l'éternité est l'intelligence, c'est-à-dire la nature angélique, puisqu'il est un être qui, selon un type de béatitude, ne pâtit ni ne connaît la destruction ». Là aussi, on observe des différences flagrantes : Neckam associe sans ambages intelligence et nature angélique, de plus il parle de béatitude, alors que, dans le *De causis*, nous avons le mot *habitudo* (« puisqu'il est un être second de façon unitaire, d'où découle qu'il ne pâtit ni ne connait la destruction »)[61]. Cela dit, puisque Neckam identifie l'intelligence avec la nature angélique, il n'est pas incongru de parler de béatitude et d'impassibilité. Enfin, Neckam conclut avec une citation du chapitre II, 22 : l'âme est l'être qui est après l'éternité et au-dessus du temps, elle est située dans l'horizon de l'éternité, au-dessous de celle-ci et au-dessus du temps. À la différence d'Alain de Lille, Neckam ne s'étend pas sur ce passage[62].

Rédigé à la fin du XII^e^ siècle ou dans le premier quart du XIII^e^ siècle, le *Liber de causis primis et secundis et de fluxu earum* puise principalement dans la *Métaphysique* et le *De anima* d'Avicenne[63]. Roland de Vaux avait jadis mis en avant

60 *Liber de causis*, II, 20 : *Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.*

61 *Liber de causis*, II, 21 : *Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum, secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur.*

62 Voir aussi ce passage où Neckam utilise le mot *aladith* – très probablement en relation directe avec le *Liber de causis* cf. *Speculum Speculationum*, p. 274 : *Opera igitur prime diei fuere angeli et celum empireum, et si quid celum illo celo est superius, et tempus, et elementa cum elementaribus proprietatibus, et nubes lucida de qua formatus est sol quarto die, et motus et cause, et nature rebus creatis indite a summa natura que Deus est. Ampullosis ergo utuntur verbis qui se philosophos iactitant, dicentes aladith* (*quod interpretatur visus anime*) *esse principium principiorum. Deus enim est principium principiorum, causa causarum, natura naturarum, ratio rationum, esse essentiarum. Ipse et materiam primordialem et angelicam naturam et tempus et motum fecit ex nichilo, sed ex materia ceteras fecit creaturas visibiles, qui formas rerum ex nichilo fecit.*

63 Vaux 1934, p. 70. Voir, en dernier lieu, les remarques de Ricklin 1995, p. 104–108 ; Hasse

l'influence du *Liber de causis*, pourtant jamais cité expressément par l'auteur, anonyme, qui « lui emprunte des expressions et des phrases entières »[64]. De surcroît, dans certains passages, l'auteur paraît gloser le *Liber de causis*, comme lorsqu'il décrit la génération des choses corruptibles en s'appuyant sur le chapitre VIII[65]. Toutes les références, des plus explicites aux sous-entendues, sont indiquées dans l'apparat critique par son éditeur. Selon Marie-Thérèse d'Alverny, le *Liber de causis primis et secundis* est une synthèse de trois systèmes néoplatoniciens : celui de Proclus, filtré à travers le *Liber de causis*, celui de Jean Scot (auteur ouvertement mentionné) et celui d'Avicenne[66]. Le chapitre XXII du *Liber de causis* et la *Métaphysique* (livre IX) d'Avicenne sont les sources utilisées pour expliquer l'émanation de l'univers[67]. En somme, le *Liber de causis primis et secundis* fait état d'une lecture attentive et zélée du *Liber de causis*, à l'inverse d'autres auteurs ici étudiés qui paraissent le citer de manière sporadique et, peut-être, de seconde main.

Le dernier ouvrage d'Alfred de Shareshill, le *De motu cordis*, est dédié au « grand maître » Alexandre Neckam († 1217). Puisque ce dernier devient abbé de Cirencester en 1213, il paraît difficile qu'Alfred se soit adressé à lui, après cette date, en l'appelant simplement *magister magnus* sans faire référence à son abbatiat. Clemens Baeumker avait jadis rapproché un passage du *De motu cordis* du chapitre XVII(XVIII), 145 du *Liber de causis*[68]. La citation n'est pas textuelle et le *De causis* n'est pas mentionné non plus de manière explicite. Il est donc malaisé de trancher définitivement ; cependant, les deux passages sont très proches et aucune autre source commune, ou éventuellement intermédiaire,

---

2000, p. 209–211 ; et Bertolacci 2012, p. 208–209, qui soulignent davantage l'influence avicennienne.

64 Vaux 1934, p. 65–66.

65 Vaux 1934, p. 66, et p. 116. L'auteur s'appuie sur le *Liber de causis* VII(VIII), 85 : *Quod est quia natura continet generationem et anima continet naturam et intelligentia continet animam.*

66 Marie-Thérèse d'Alverny (cf. Alverny 1973) insiste sur l'influence érigénienne, laquelle avait déjà été pointée par Roland de Vaux. De plus, Marie-Thérèse d'Alverny, qui a retrouvé plusieurs témoins manuscrits du *Liber de causis primis et secundis*, constate que les scribes sont majoritairement anglais : ce qui pourrait, selon elle, fournir un indice quant à son origine.

67 Alverny 1973, p. 172–173.

68 Alfred de Shareshill, *De motu cordis*, I, p. 8 : *Prima ergo et aequalis et continua est vita. Primus enim formae actus est. Est enim primus motus ex quieto sempiterno fluens. Liber de causis*, XVII(XVIII), 145 : *Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus.* Avant Baeumker, Carl Barach avait déjà rapproché ce passage du *De motu cordis* du *Liber de causis*, cf. Barach 1878, p. 26–27.

n'est connue. Il convient donc de conclure qu'Alfred de Shareshill a consulté directement le *Liber de causis* – ce qui n'est pas incompatible avec les données matérielles et historiques en notre possession.

Homo cum in honore esset est un texte anonyme conservé dans un manuscrit unique du début du XIII^e^ siècle provenant de Saint-Pierre de Lodi[69] ; il a été publié par Marie-Thérèse d'Alverny au début des années 1940 et étudié depuis par Thomas Ricklin[70]. D'après son éditrice, il s'agit d'un petit traité de la fin du XII^e^ siècle « sur la nature de l'homme et le destin de son âme dans la vie future, d'allure extrêmement originale, et malgré d'abondantes citations scripturaires, d'une orthodoxie un peu suspecte[71] ; [...] nous avons là un des témoins les plus curieux de la conjonction du néo-platonisme arabe avec la culture chrétienne occidentale »[72]. L'auteur du *Homo cum in honore esset* insère une citation du *Liber de causis*, lorsqu'il explique que, en tant qu'il possède des humeurs meilleurs (*compositio* est l'un des termes employés pour désigner les quatre humeurs) et une complexion plus tempérée que tous les autres êtres vivants, l'homme sera animé et régi par une âme plus noble que toutes les autres :

> Et vere homo in honore factus est, quia quoad corpus meliorem compositionem et temperatiorem complexionem habet, omni compositione et complexione, quo etiam ad animam nobiliori anima omni alia regitur et vivificatur, et de ea dictum est : « quia ad ymaginem et similitudinem Dei creatus est », et de ea dixit Aristoteles in *Bonitate pura* : « quia anima nobilis, scilicet rationalis, creatur a Deo mediante intelligentia, et posuit eam Deus stramentum intelligentie, in quod intelligentia efficiat operationes suas », quod est dicere : anima rationalis nobilis, primo loco post angelum creata a Deo, et ab ipso, mediante angelo, suas recipit bonitates et operationes[73].

L'auteur, sans doute proche du cercle des traducteurs tolédans, utilise une forme abrégée du titre donné par Gérard de Crémone au *Liber de causis* (« in *Bonitate pura* ») que, de surcroît, il attribue à Aristote. L'âme noble est l'âme

69 Il s'agit d'un complément d'information ajouté trente ans après la publication du texte ; cf. Alverny 1971, p. 121.
70 Ricklin 1995, p. 108–112.
71 Alverny 1940–1942, p. 239–240.
72 Alverny 1940–1942, p. 240.
73 Alverny 1940–1942, p. 281–282.

rationnelle, individuelle, que Dieu a créée par l'intermédiaire de l'intelligence et qu'il a disposée comme une assise de l'intelligence, dans laquelle celle-ci effectue ses opérations. Ce qui veut dire, selon notre auteur, que Dieu a créé l'âme noble rationnelle tout de suite après l'ange et que, grâce à l'ange, l'âme reçoit ses facultés et ses biens. L'auteur cite des passages du chapitre III, 27, 32 et 33 du *Liber de causis*, qu'il combine entre eux. Ce sont des passages connus et souvent cités, qui font l'objet de débats doctrinaux animés, notamment la théorie de la création de l'âme à travers l'intelligence, déjà évoquée plus haut au sujet de Gundisalvi[74]. L'auteur anonyme insiste bien sur le fait que c'est Dieu qui a créé l'âme noble rationnelle ; pour lui, cette dernière est l'âme individuelle, alors que, pour Albert le Grand et Thomas d'Aquin, l'âme noble est l'âme universelle[75].

Venons-en enfin à une *quaestio* inédite sur l'immortalité de l'âme, qui avait été signalée et étudiée par Ermenegildo Bertola[76]. Ce dernier l'avait datée du début du XIII^e^ siècle et rapprochée du *Contra haereticos* d'Alain de Lille, dont plusieurs chapitres, nous l'avons vu plus haut, sont précisément consacrés à combattre les hérétiques qui nient l'immortalité de l'âme humaine. La première citation provient du chapitre II, 22 du *Liber de causis* :

> Item Aristoteles in libro *De essentia summe bonitatis* et ante tempus nomine eternitatis designatur perpetuitas, et est sensus : anima est in termino perpetuitatis, quae perpetuitas est in anima, et finitur in anima et ante tempus, quia caret fine rationibus, sic quicquid corrumpitur ex dissonantia partium corrumpitur, ut corpus, aut ex fluxu materiei, ut proprietas[77].

74 *Liber de causis*, III, 27–33 : *Omnis anima nobilis tres habet operationes :* [*nam ex operibus eius est*] *operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina. Operatio autem divina quoniam est parat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima. Eius autem operatio intellectibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa. Operatio autem eius animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora et naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationes naturae. Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris virtutis. Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam. Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae in quod efficiat operationes suas*. Alverny 1940–1942 signale d'autres passages du traité *Homo cum in honore esset* proches du *Liber de causis*.

75 Voir D'Ancona 1995 et Fidora 2012.

76 Bertola 1970. Sur cette *quaestio*, voir aussi Bertola 1953, p. 256–258.

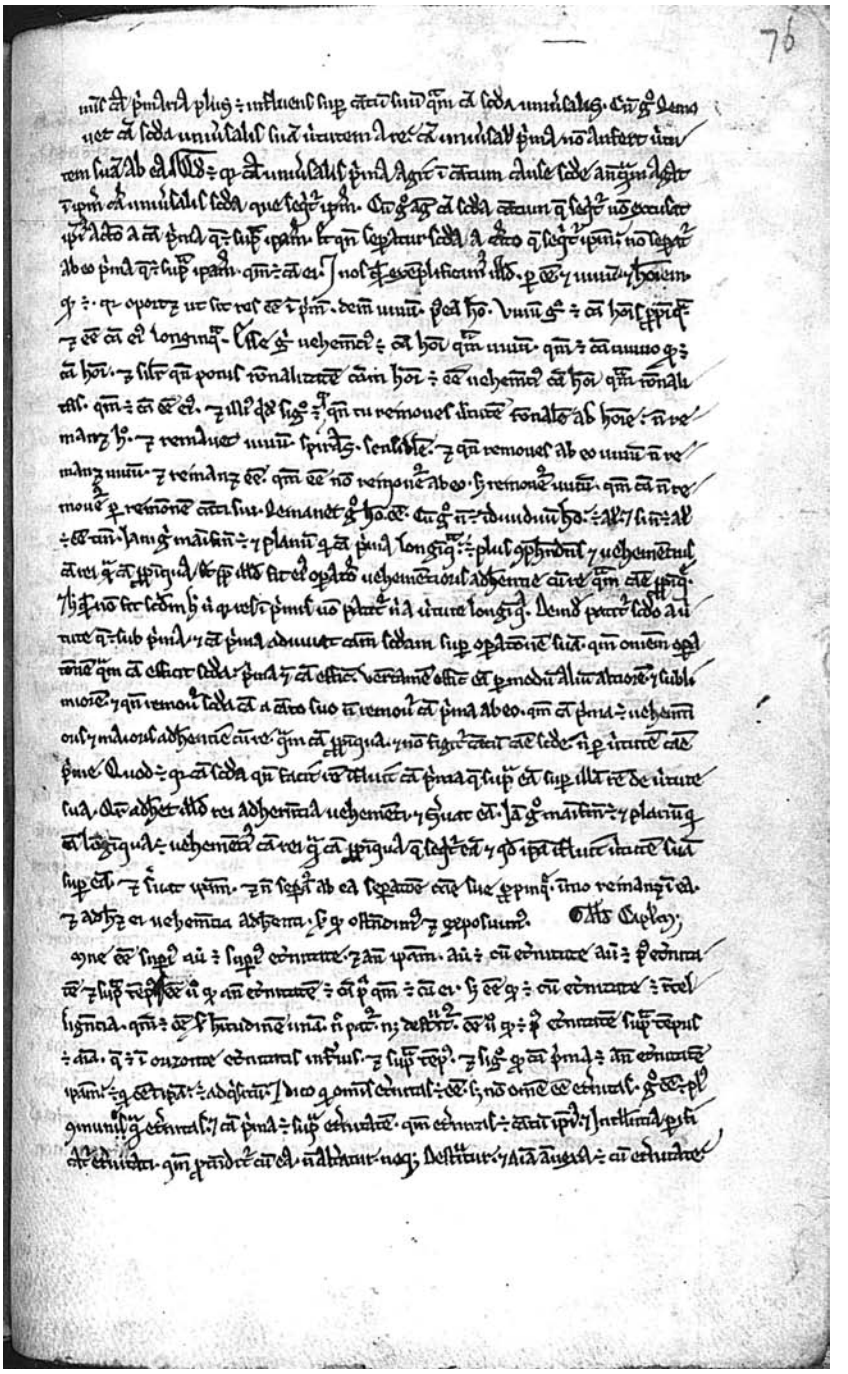
77 Ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 175, f. 207^va^.

Ermenegildo Bertola avait déjà indiqué que le *Liber de causis* est cité de seconde main, à savoir par l'intermédiaire d'Alain de Lille, et il n'y a pas lieu de remettre cela en question. L'auteur anonyme de la *quaestio* n'évoque pas à proprement parler la définition de « l'âme dans l'horizon de l'éternité » mais il semble plutôt reprendre à son compte l'interprétation d'Alain de Lille de ladite définition. Néanmoins, il faut se rappeler qu'Alain de Lille n'attribue pas le *De causis* à Aristote, à la différence de l'auteur de la *quaestio*, sans compter que celui-ci met l'accent sur le fait que l'âme ne peut pas se corrompre, car justement elle n'est pas dans le temps mais au-dessus du temps. La deuxième citation paraît elle aussi provenir directement du *Contra haereticos*, car l'auteur anonyme reproduit exactement le titre utilisé par Alain de Lille et le passage cité par ce dernier : *Item in* Amphorismis de essentia summe bonitatis *legimus quod res destructibiles sunt ex corporeitate*[78]. Les deux citations servent donc à prouver que l'âme, contrairement aux corps et aux propriétés liées au flux de la matière, n'est pas corruptible.

4 Conclusions

Le *Liber de causis* a sans doute été très tôt rapporté d'Espagne en Angleterre. Nous avons également la voie manuscrite italienne, car nous savons que les *socii* de Gérard de Crémone ont ramené sa dépouille et ses traductions en Italie. Le *Liber de causis* comportait à l'origine 31 chapitres ; ils n'étaient pas numérotés et, surtout, il n'y avait pas de distinction entre une 'proposition' et son commentaire. Cette forme s'impose au courant du XIII^e^ siècle, par contamination sans doute avec d'autres textes, tels que les *Éléments* d'Euclide, les *Règles de théologie* d'Alain de Lille, le *Livre des vingt-quatre philosophes* attribué à Hermès Trismégiste, alors que l'*Elementatio theologica* de Proclus n'est traduite par Guillaume de Moerbeke qu'en 1268. C'est au XIII^e^ siècle que le terme *propositio* prend le dessus. Le titre *Liber de causis* est de toute évidence aussi une création du XIII^e^ siècle, car les premiers utilisateurs se servent d'un titre plus ou moins proche de celui qui apparaît dans la liste des traductions de Gérard de Crémone. Au début de la réception chez les Latins, ce sont davantage les chapitres relatifs à l'âme qui sont mis à profit : dans cette première phase, la psychologie prévaut sur la métaphysique. L'âme du *De causis* est comprise comme une âme humaine, individuelle. Aux yeux des historiens du XXI^e^ siècle, cela a de quoi surprendre : un texte voire le texte par excellence sur l'émanation et la

78 Ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 175, f. 207^vb^.



ILL. 2.1 Ms. Bodleian Supra Seld. 24, f. 76r

causalité est utilisé pour ce qu'il pouvait apporter relativement à l'immortalité de l'âme, car cette dernière « est dans l'horizon de l'éternité ». Il est fort possible qu'entre la fin du XII^e^ et le début du XIII^e^ siècle, des échanges vifs ont eu lieu concernant l'immortalité de l'âme humaine, immortalité qu'il fallait à tout prix défendre des attaques de ceux qui croyaient à sa corruptibilité, à sa mortalité. Adversaires imaginaires ou réels ? Qui sont ces matérialistes à neutraliser ? En tout cas, nous avons là les bribes d'un débat sur le « body-soul problem » qu'il faut à tout prix mettre en avant.

Bibliographie

Manuscrits

Aosta, Seminario maggiore, ms. 71 (*olim* Ai° D 20)
Oxford, Bodleian Library, Selden Supra 24
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6319
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16525
Troyes, Médiathèque du grand Troyes, 959
Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 175

Sources primaires

Alain de Lille, *De fide catholica sive Contra Haereticos*, éd. J.-P. Migne, PL 210, col. 305–430, 1855.

Alain de Lille, *Regulae caelestis iuris*, éd. N.M. Häring, 'Magister Alanus de Insulis, *Regulae caelestis iuris*', dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48 (1981), p. 97–226.

Alain de Lille, *Règles de théologie, suivi de Sermon sur la sphère intelligible*. Introduction, traduction et notes par F. Hudry, Paris, Editions du Cerf, 1995.

Alexandre Neckam, *Speculum Speculationum*, éd. R.M. Thomson, London, The British Academy, 1988.

Alfred de Shareshill – J.K. Otte, *Alfred of Sareshel's Commentary on the Metheora of Aristotle :* A Critical Edition, Introduction and Notes, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1988.

Aristoteles latinus, *Meteorologica, Liber quartus, Translatio Henrici Aristippi*, éd. E. Rubino, Brepols, Turnhout, 2010.

Aristoteles latinus, *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin Tradition : A Critical Edition of the Texts, with Introduction and Indices*, éd. P.L. Schoonheim, Leiden, Brill, 2000.

Chartularium Universitatis Parisiensis, vol. I, éd. H. Denifle, E. Châtelain, C. Samaran, Paris, Delalain, 1891.

Dominique Gundisalvi, *Tractatus de anima*, éd. J.T. Muckle, « The Treatise *De anima* of Dominicus Gundissalinus », dans *Mediaeval Studies* 1 (1940), p. 23–103.

Al-Fārābī, *Über die Wissenschaften* De scientiis. *Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, éd. F. Schupp, Hamburg, F. Meiner, 2005.

Liber viginti quattuor philosophorum, éd. F. Hudry, Turnhout, Brepols, 1997.

Liber de causis – A. Pattin, « Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits, avec introduction et notes », dans *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.

Liber de causis, trad. fr. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme : étude et traduction du* Liber de Causis, Paris, Vrin, 1990.

Nicolas de Damas, *De plantis. Five Translations*, éd. H.J. Drossaart Lulofs, E.L.J. Poortman, Amsterdam, Royal Netherlands Academy, 1989.

Bibliographie secondaire

Alverny, M.-T. d' (1940–1942), « Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII^e^ siècle », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 15–17, p. 239–299.

Alverny, M.-T. d' (1954), « Avendauth », dans *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. 1, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 19–43.

Alverny, M.-T. d' (1971), « Avicennisme en Italie », dans *Oriente e Occidente nel Medioevo : Filosofia e scienze*, Atti del Convegno internazionale, 9–15 aprile 1969, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, p. 117–139.

Alverny, M.-T. d' (1973), « Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas* », dans J.J. O'Meara, L. Bieler (éds), *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, p. 170–181.

Alverny, M.-T. d' (1982), « Les nouveaux apports dans les domaines de la science et de la pensée au temps de Philippe Auguste : la philosophie », dans R.-H. Bautier (éd.), *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, Paris, Éditions du CNRS, p. 863–880.

Barach, C.S. (1878), *Excerpta e libro Alfredi Anglici* De motu cordis *item, Costa-ben-Lucae* De differentia animae et spiritus *liber, translatus a Johanne Hispalense*, Verlag der Wagner'schen Universitaets-Buchhandlung, Innsbruck.

Bardenhewer, O. (1882), *Die pseudo-aristotelische Schrift* Ueber das reine Gute *bekannt unter dem Namen* Liber de causis, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagschandlung.

Bertola, E. (1953), « I *De anima* del Vat. Lat. 175 », dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 45/3, p. 253–261.

Bertola, E. (1970), « Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere ed una inedita *quaestio* sull'immortalità dell'anima umana », dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 62/3, p. 245–271.

Bertolacci, A. (2012), « On the Latin Reception of Avicenna's *Metaphysics* before Albertus Magnus : An Attempt at Periodization », dans D.N. Hasse, A. Bertolacci (éds), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, p. 197–223.

Burnett, C. (1995), « The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages : A Reassessment of the School of Toledo », dans O. Weijers (éd.), *Vocabulary of Teaching and Research. Between Middle Ages and Renaissance*, Turnhout, Brepols, p. 214–235.

Burnett, C. (1996), « The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy into Great Britain : A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence », dans J. Marenbon (éd.), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, p. 21–50.

Burnett, C. (1997), *The Introduction of Arabic Learning into England*, London, The British Library.

Burnett, C. (2001), « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », dans *Science in Context* 14, p. 249–288.

Burnett, C. (2012), « The Arabo-Latin Aristotle », dans A.M.I. van Oppenraay, R. Smidt van Gelder-Fontaine (éds), *The Letter before the Spirit : The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, p. 95–107.

D'Ancona, C. (1995), « La doctrine de la création *mediante intelligentia* dans le *Liber de Causis* et dans ses sources », dans Ead., *Recherches sur le 'Liber de causis'*, Paris, Vrin, p. 73–96.

D'Ancona, C. (2011), « Nota sulla traduzione latina del *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro* e sul titolo *Liber de Causis* », dans S. Perfetti (éd.), Scientia, Fides, Theologia, *Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pisa, ETS Edizioni, p. 89–101.

D'Ancona, C. (2014), « The *Liber de causis* », dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus : From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137–161.

D'Ancona, C. et Taylor, R.C. (2003), « Le *Liber de causis* », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, Paris, Éditions du CNRS, p. 599–647.

De la Mare, A.C., Barker-Benfield, B.C. (1980), *Manuscripts at Oxford : An exhibition in memory of Richard William Hunt (1908–1979), keeper of western manuscripts at the Bodleian Library, Oxford, 1945–1975, on themes selected and described by some of his friends*, Oxford, Bodleian Library.

Libera, A. de (1997), « Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIII^e^ siècle », dans C. Lafleur, J. Carrier (éds), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du* Guide de l'étudiant *du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, p. 61–88.

Fidora, A. (2012), « The *Sefer ha-nefesh*. A First Attempt to Translate Aristotle's *De anima* into Hebrew », dans A.M.I. van Oppenraay, R. Smidt van Gelder-Fontaine (éds), *The*

Letter before the Spirit : The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle, p. 159–172.

Fidora, A. (2013), « From Arabic into Latin into Hebrew : Aristotelian Psychology and its Contribution to the Rationalisation of Theological Traditions », dans L.X. López-Farjeat, J.A. Tellkamp (éds), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris, Vrin, p. 17–39.

Fidora, A. et Niederberger, A. (2001), *Von Bagdad nach Toledo* : *Das* Buch der Ursachen *und seine Rezeption im Mittelalter, lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des* Liber de Causis, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Mainz.

Fidora, A. et Pardo Pastor, J. (2001), « El *Liber de causis* », dans *Revista Española de Filosofía Medieval* 8, p. 133–152.

Freudenthal, G. (2016), « Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo », dans *Aleph : Historical Studies in Science and Judaism* 16, p. 39–60.

Häring, N.M. (1976), « Alan of Lille's *De Fide Catholica* or *Contra Haereticos* », dans *Analecta Cisterciensia* 32, p. 216–237.

Hasse, D.N. (2000), *Avicenna's* De anima *in the Latin West*, London, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore.

Hudry, F. (1992), « Le *Liber XXIV philosophorum* et le *Liber de causis* dans les manuscrits », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 59, p. 63–88.

Hunt, R.W. (1978), « The Library of the Abbey of St. Albans », dans M.B. Parkes, A.G. Watson (éds), *Medieval Scribes, Manuscripts & Libraries : Essays Presented to N.R. Ker*, London, Scolar Press, p. 251–278.

Jacquart, D. (2006), « L'écriture par excellence du texte médical : les aphorismes », dans C. Thomasset (éd.), *L'Écriture du texte scientifique au Moyen Âge. Des origines de la langue française au XVIII^e siècle*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, p. 133–140.

Jourdain, A. (1843²), *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris, Joubert.

Lohr, C. (1986), « The Pseudo-Aristotelian *Liber de causis* and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries », dans J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (éds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* : *The 'Theology' and Other Texts*, London, The Warburg Institute, p. 53–62.

Long, R.J. (1985), « Alfred of Sareshel's Commentary on the Pseudo-Aristotelian *De plantis* : A critical edition », dans *Mediaeval Studies 47, p. 125–167*.

Mandosio, J.-M. (2018), « Follower or Opponent of Aristotle? The Critical Reception of Avicenna's Meteorology in the Latin West and the Legacy of Alfred the Englishman », dans D.N. Hasse, A. Bertolacci (éds), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physius and Cosmology*, Berlin, De Gruyter, p. 459–531.

Maurach, G. (1979), « Daniel von Morley, *Philosophia* », dans *Mittellateinisches Jahrbuch* 14, p. 204–255.

Niederberger, A. (2000), « Zwischen *De Hebdomadibus* und *Liber de causis* : Einige Bemerkungen zu Form und Argumentation der *Regulae theologiae* des Alanus ab Insulis », dans *Convenit. Selecta* 5, p. 47–52.

Pearson, J.H. (2005), « The anti-Jewish polemic of Alan of Lille », dans J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier (éds), *Alain de Lille, le docteur universel : philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle*. Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23–25 octobre 2003), Turnhout, Brepols.

Ricklin, T. (1995), *Die* Physica *und der* Liber de Causis *im 12. Jahrhundert : zwei Studien mit einer Vorrede von Ruedi Imbach*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg.

Rubino, E. (2015), « Alfredo di Shareshill editore della meteorologia aristotelica », dans *Giornale critico della filosofia italiana* 94, p. 479–496.

Saffrey, H.-D. (1963), « L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Âge », dans P. Wilpert (éd.), *Die Metaphysik im Mittelalter* : *Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August–6. September 1961, Berlin, Walter De Gruyter, p. 267–281.

Schoonheim, P.L. (2000) – voir *Aristoteles' Metereology*

Szilágyi, K. (2016), « A Fragment of a *Book of Physics* from the David Kaufmann *Genizah* Collection (Budapest) and the Identity of Ibn Daud with Avendauth », dans *Aleph : Historical Studies in Science and Judaism*, 16, p. 10–31.

Taylor, R.C. (1983), « The *Liber de causis* : A Preliminary List of Extant mss », dans *Bulletin de philosophie médiévale* 25, p. 63–84.

Taylor, R.C. (1989), « Remarks on the Latin Text and the Translator of the *Kalām fī maḥḍ al-khair / Liber de causis* », dans *Bulletin de philosophie médiévale* 31, p. 75–102.

Thomson, R.M. (1982), *Manuscripts From St Albans Abbey 1066–1235* : I. Text ; II. Plates, Woodbridge, D.S. Brewer.

Thomson, R.M. (2011), *Catalogue of Medieval Manuscripts of Latin Commentaries on Aristotle in British Libraries* I : *Oxford*, Turnhout, Brepols.

Vajda, G., Alverny, M.-T. d' (1951–1952), « Marc de Tolede, traducteur d'Ibn Tumart », dans *Al-Andalus* 16, p. 99–140, p. 259–307 ; 17, p. I–56.

Vaux, R. (1934), *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e–XIII^e siècles*, Paris, Vrin.

Zahora, T. (2014), *Nature, Virtue, and the Boundaries of Encyclopedic Knowledge : The Tropological Universe of Alexander Neckam (1157–1217)*, Turnhout, Brepols.

Zonta, M. (2009), « L'angelologia aristotelica di Abrahm Ibn Da'ud », dans G. Agamben, E. Coccia (éds), *Angeli : Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Neri Pozza, p. 323–340.

CHAPTER 3

The *De causis* in Thomas of York*

Fiorella Retucci
Philosophische Fakultät, Universität zu Köln and Università del Salento

The studies of the last years on the medieval reception of the *Liber de causis* have clearly revealed that, while the *Liber de causis* is a very important source of metaphysical doctrines within the Domenican order,[1] the work had been read with suspicion and disinterest by the Franciscans.

In a recent article, Dragos Calma[2] has ascertained this fact: Peckham quotes *De causis* explicitly only seven times; Ockham uses the text in merely six occasions (and in three of which he does not even openly indicate his source[3]); Scotus refers to six propositions of the *Liber* in nineteen explicit quotations.[4] According to him, moreover, the *Liber* is just a vulgarization of Avicenna, and not a very good one at that.[5]

The situation does not change if we turn to the first Franciscan Masters, such as Alexander of Hales and Bonaventure. According to the scholarly

* I would like to express my deep gratitude to Dragos Calma for encouraging this work. I am also grateful to Andreas Speer, Loris Sturlese, Evan King and Lee Klein for carefully revising this study and to the team of great scholars, who are working on the critical edition of the *Sapientiale* within a joint program between the University of Salento and the Thomas-Institut Cologne (Sabina Tuzzo, Marco Maniglio, Antonio Punzi, Coralba Colomba, Diana Di Segni, Maxime Mauriège, Antonella Sannino).

1 For Albert the Great, for example, the *Liber de causis* represents the perfect completion of the Aristotelian *Metaphysics*: see Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, 1, p. 59, l. 19–60, l. 5: *Pervenit autem ad nos et Physica per eundem modum ab eodem Philosopho perfecta, ubi istum librum 'Metaphysicam' nominavit, tituli eiusdem quattuor subiungens rationes*. […] *Propter quod et iste liber* (*scil.* Liber de causis) *Philosophiae Primae coniungendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem*. On *De causis* as completion of the Aristotelian *Metaphysics* see Libera 1997.

2 Calma 2012, p. 234–236. Calma 2012, p. 236 defines the Franciscans' attitude toward the *Liber de causis* as disinterest and hostility: "Le désintérêt et même l'hostilité de certains franciscains à l'égard du *Liber de causis* restent plutôt énigmatiques."

3 For the implicit quotations in Ockham, see Bos 1992.

4 Bos 1992, p. 180, adn. 50 also validates this number. See also the contribution by J.-M. Counet in this volume.

5 John Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 2, pars 1, q. 4, p. 238,1–2: *Ad primum argumentum principale dico quod doctrina De causis tradita est secundum doctrinam Avicennae erroneam* […].

© FIORELLA RETUCCI, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_005
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

literature, these Masters use the *Liber* "abundantly,"[6] but this turns out not to be the case. Indeed, a straightforward analysis of the explicit quotations shows how limited the influence of the *Liber de causis* was on both authors. Alexander refers to ten propositions of the *Liber*[7] for a total of eight quotations in his Commentary on the *Sentences* and a total of twenty-one in the so-called *Summa Halensis*.[8] Bonaventure considers just thirteen propositions of the *De causis*.[9] He quotes this text explicitly twenty-one times[10] and does

6 Saffrey 2002², p. XVIII: "Toujours est-il que, dans la décade 1220–12300, notre livre est abondamment utilisé et par Alxandre de Halès, qui comment alors pour la première fois les *Sentences* de Pierre Lombard à Paris, et par le premier maître dominicain, Roland de Crémone." D'Ancona, Taylor 2003, p. 642: "Alexandre de Halès utilise abondamment le *De causis* dans sa *Summa Theologica* [...] Les citations du *De causis* das les œuvres de saint Bonaventure sont nombreuses." Bardenhewer 1882, p. 236: "Das Buch *de causis* gelangt dabei [i.e. in Bonaventure's *Sentences Commentary*] zu sehr reicher und mannigfaltiger Verwendung."

7 Prop. 1, 2, 3, 5(6), 11(12), 13(14), 16(17), 17(18), 23(24), 30(31).

8 The quotations in Alexander of Hales are distributed as follows (the page number refers to the critical edition of Alexander's *Opera Omnia*, published by the Quaracchi). 1. *Sent.* I: Prop. 2 quoted at p. 117 and p. 118; Prop. 3 at p. 56; Prop. 5(6) at p. 38; Prop. 11(12) at p. 19 and p. 360; Prop. 30(31) at p. 385. 2. *Sent.* II: one implicit quotation from Prop. 1 at p. 361. 3. *Summa* I: explicit references to *De causis*: Prop. 2 at p. 86b; Prop. 5(6) at p. 492a; Prop. 23(24) at p. 61b and p. 76a; Prop. 30(31) at p. 104b and p. 107a–b; explicit references to "Philosophus": Prop. 1 at p. 183a and p. 484a. 4. *Summa II, prima pars*: explicit references to *De causis*: Prop. 30(31) at p. 132a; explicit references to "Philosophus": Prop. 1 at p. 503b; Prop. 2: at p. 730b; Prop. 16(17) at p. 230b; explicit references to the secondary propositions of *De causis*: Prop. 13(14) at p. 502b and p. 547a; references to *De causis*, but called by Alexander *Liber de intelligentiis*: Prop. 17(18) at p. 646a, 646b, 647a, 657a and p. 659b. 5. *Summa II, secunda pars*: Prop. 1 at p. 17a. *Summa III*: Prop. 23(24) at p. 986b. See *Prolegomena*, in *Alexandri de Hales Summa theologica*, p. XCVI.

9 Prop. 1, 3, 4, 5(6), 9(10), 14(15), 15(16), 16(17), 17(18), 19(20), 23(24), 29(30), 30(31).

10 As explicit quotations (E.Q.) I consider: (1) quotations where Bonaventure explicitly mentions the title of *De causis* (fourteen quotations); (2) quotations where he refers explicitly to Aristotle or *philosophus* without mentioning the title of the *Liber* (seven quotations). In twenty one other occasions he quotes *De causis* without openly mentioning his source (I.Q.). There are also eight passages where Bonaventure says: *quod recipitur in aliquo est per modum recipientis, non per modum recepti* without mentioning a specific source. Although the editors refer frequently to *De causis*, I did not take these passages into consideration.— List of explicit (E.Q.) or implicit letteral quotations (I.Q.) in Bonaventure's *Opera omnia*: 1. *Sent.* I: Prop. 1 at p. 221a (I.Q.); Prop. 1 at p. 370b (I.Q.); Prop. 1 at p. 471a (E.Q.: *Philosophus*); Prop. 1 at p. 638a (I.Q.); Prop. 4 at p. 167b (E.Q.: *auctor De causis*); Prop. 5(6) at p. 390a (E.Q.: *Philosophus in libro De causis*); Prop. 15(16) at p. 766a (E.Q.: *Philosophus in libro De causis*); Prop. 16(17) at p. 165b (I.Q.); Prop. 16(17) at p. 765a (E.Q.: *Philosophus in libro De causis*); Prop. 17(18) at p. 624b (I.Q.); Prop. 19(20) at p. 819b (E.Q.: *Philosophus*); Prop. 23(24), at p. 526a (E.Q.: *Philosophus*); Prop. 23(24) at p. 646a (E.Q.: *Philosophus*). 2. *Sent.* II: Prop. 3 at p. 452b (E.Q.: *auctor in libro De causis*); Prop. 4 at p. 33b (E.Q.: *Philosophus De causis*); Prop.

not hesitate to openly criticize and condemn certain doctrines contained in the *Liber*.[11]

The name of Thomas of York, an important Franciscan of the middle of the 13th century, rarely appears in the historical reconstructions of the reception of the pseudo-Aristotelian book. Despite being "die einzige große Darstellung des Systems der Metaphyisik aus der Ära der Hochscholastik," as Martin Grabmann maintained,[12] the *Sapientiale* is mentioned only occasionally in the introduction to the critical edition of Roger Bacon's *Quaestiones super librum De causis* (1935). There, the editor, Robert Steele, called attention to Thomas of York as an important author who has used *De causis* in the 13th century.[13] Steele is indeed correct. In the *Sapientiale*, Thomas of York shows a deep confidence in his use of *De causis* and quotes it several times. This is exactly what this essay wants to show.

Written between 1250 and 1259/1260, while Thomas was at Oxford and Cambridge, the *Sapientiale* constitutes a complete metaphysics of being, beginning with an investigation of the existence, nature and properties of God, proceed-

---

9(10) at p. 118a (E.Q.: *De causis*); Prop. 15(16) at p. 865b (E.Q.: *Philosophus in libro De causis*); Prop. 16(17) at p. 39b (I.Q.); Prop. 16(17) at p. 559a (I.Q.); Prop. 29(30) at p. 66a (E.Q.: *in libro De causis*); Prop. 30(31) at p. 55a (E.Q.: *Philosophus in libro de causis*); Prop. 30(31) at p. 65a (E.Q.: *Philosophus in libro De causis*). 3. *Sent*. III: Prop. 16(17) at p. 691a (I.Q.); Prop. 23(24) at p. 701a (E.Q.: *Philosophus*); Prop. 23(24) at p. 702b (I.Q.). 4. *Sent*. IV: Prop. 1 at p. 305a (I.Q.); prop. 16(17) at p. 618b (I.Q.). 5. *De scientia Christi*: Prop. 16(17) at p. 35a (I.Q.); Prop. 15(16) at p. 42a (E.Q.: *in libro De causis*). 6. *De myst. Trin*.: Prop. 16(17) at p. 69a (E.Q.: *De causis*); Prop. 16(17) at p. 81b (E.Q.: *De causis*). 7. *De perfect. evang*.: Prop. 16(17) at p. 195a (E.Q.: *Philosophus*). 8. *Itiner. mentis*: Prop. 16 (17) at p. 310a (I.Q.). 9. *Coll. in Hex*.: Prop. 3 at p. 442b (E.Q.: *Philosophus*); Prop. 4 at p. 379b (I.Q.); Prop. 16(17) at p. 343b (I.Q.); Prop. 16(17) at p. 386a (I.Q.). 10. *De Donis Spiritus Sancti*: Prop. 3 at p. 496a (I.Q.); Prop. 14(15) at p. 498b (I.Q.). 11. *Comm. in Ioann*.: Prop. 17(18) at p. 250a (I.Q.). 12. *Sermones de tempore*: Prop. 16(17) at p. 352a (I.Q.); Prop. 17(18) at p. 271b (I.Q.).

11 See Bonaventura, *Sententiae*, II, dist. 18, art. 2, q. 3, p. 452b–453a: *Quidam namque dixerunt, quod animarum productio est mediante Intelligentia, ut, sicut corpus caeleste ad productionem facit corporis humani, sic etiam Intelligentia ad productionem animae; et hoc plures senserunt philosophi, et sensisse videtur auctor in libro de Causis.* […] *Sed haec tanquam haeretica abiicienda sunt et ostensa sunt esse falsa, supra distinctione prima. Unde verbum de Causis tanquam haereticum est respuendum, nisi quis intelligat, quod anima dicitur creari ab Intelligentia in hoc, quod aliquam illuminationem suscipit mediante illa*. On this point, see D'Ancona Costa 1995, p. 73, n. 1. See also Bonaventura, *In Hexaëmeron collatio*, XI, 18, p. 379b: *Unde dixit ille: "Prima rerum creatarum omnium est esse;" sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum*.

12 Grabmann 1913, p. 191.

13 Steele 1935, p. XX.

ing to a doctrine of creation, followed by an inquiry into the division of being in general, and ending with a special metaphysics of physical being which remains unfinished.

The method and purpose of the work are openly declared by the author in the first four introductive chapters: first and foremost, the *Sapientiale* is a work written by a theologian for the purpose of coherently systematizing the doctrines of the philosophers in the clear attempt to realize a synthesis of Christian and philosophical wisdom.

> Has autem utilitates et causas advertens ego minorum minimus elegi opus sudore plenum, et propter intellectus nostri imbecillitatem et ipsius operis difficultatem, de libris philosophicis congregare aliqua, que dixerunt de creatore et creaturis, quod estimo difficile propter eam, que paucis facta est, philosophie communicationem, verorum cum falsis confusionem, scientie sub verbis absconsionem.[14]

Thomas constructs his "incomparable monument du savoir philosophique"[15] by collecting a massive number of theological and philosophical sources. Among them, *De causis* surely plays an important role, as the following numerical data demonstrate.

1 Quotations: Number

Thomas refers literally or explicitly to the *Liber de causis* one hundred four times within his *Sapientiale*. Moreover, there are three explicit quotations from the *Liber* in the so-called *Comparatio sensibilium*, a work which has to be considered not as an independent work, but as a first, primitive draft of the *Sapientiale* itself, as the research team engaged in the critical edition of the *Sapientiale* at the University of Salento has recently proven (see Appendix 2).[16]

Thomas knew, approved and used twenty-two propositions coming from the *Liber* in his own work, as the dossier attached to this study shows (see Appendix 1).

---

14 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 3 (MS Firenze, Biblioteca nazionale Centrale, Conv. Soppr. A.VI.437 [= F], f. 4^{rb}; MS Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6771 [= R], f. 16^{va}; MS Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4301 [= V], f. 4^{rb}–4^{va}).

15 Longpré 1926, p. 911.

16 On this point, see Punzi 2016.

These figures alone might be sufficient to prove the interest of Thomas of York in the pseudo-Aristotelian work. They become more interesting, however, especially if we take a look at the influence of *De causis* on other authors—and this time outside the narrow frame of the Franciscan order. Berthold of Moobsurg, for example, explicitly refers to the authority of the anonymous work thirty-nine times, by quoting just sixteen propositions.[17] Meister Eckhart, whose use of the *Liber* was more intensive, as scholars have shown,[18] alludes to just eighteen chapters[19] of the *Liber* in eighty explicit quotations.[20]

2 Quotations: Attribution

Like other medieval authors, Thomas of York was convinced that *De causis* was a composite work that comprised a certain number of propositions and a commentary to each of these. Thus, the propositions and the commentary are to be considered as two independent works of two independent authors.[21]

Thomas of York, however, did not go as far as his contemporary, Albert the Great[22], in speculating about the composite authorship of the *Liber de causis*.

It is commonly believed that Thomas of York was persuaded of the Christian origins of the *Liber de causis*. The starting point of this opinion, shared by eminent scholars, such as Daniel Callus[23] and Henri-Dominique Saffrey,[24] derived from an erroneous indication of Ephrem Longpré in his well-known article on Thomas of York written in 1926.[25]

17 Prop. 1 [×4]; Prop. 1 comm. [×1]; Prop. 3 [×2]; Prop. 3 comm. [×8]; Prop. 4 [×2]; Prop. 5(6) [×1]; Prop. 9(10) [×1]; Prop. 11(12) [×1]; Prop. 13(14) [×1]; Prop. 14(15) [×2]; Prop. 14(15) comm. [×1]; Prop. 16(17) [×1]; Prop. 17(18) comm. [×5]; Prop. 18(19) comm. [×1]; Prop. 19(20) [×1]; Prop. 19(20) [×1]; Prop. 20(21) [×1]; Prop. 28(29) [×1]; Prop. 29(30) comm. [×1]; Prop. 30(31) [×2]; Prop. 30(31) comm. [×1].

18 See Ruh 1996; Beierwaltes 2007; Retucci 2008; Meliadò 2013.

19 Prop. 1, 2, 3, 4, 5(6), 8(9), 9(10), 11(12), 12(13), 14(15), 15(16), 16(17), 17(18), 19(20), 20(21), 21(22), 23(24), 31(32).

20 A dossier with all quotations from *De causis* in Eckhart's works can be found in Retucci 2008, p. 157–164.

21 On this point, see D'Ancona 1992, p. 634–635; Saffrey 2002², p. XXII.

22 See Albert the Great, *De causis et processu universitatis*, II, 1, 1, p. 61, l. 65–68; *De caelo et mundo*, I, 3, 8, p. 73, l. 31.

23 Callus 1943, p. 261: "[…] and even the author of the *Liber de causis*, who in the opinion of Thomas of York was a Christian."

24 Saffrey 2002², p. XIX: "Thomas d'York dans son *Sapientiale* range assez curieusement l'auteur parmi les *sapientes christiani*."

25 Longpré 1926.

In the first book of the *Sapientiale*, Longpré found a quotation from a work on the first cause (*De causa prima*) written by an anonymous, but certainly Christian author:

> Quare sequitur, quod Deus est, sicut exemplificat quidam de Christianis sapientibus in libro, quem fecit ***De causa prima***, quod "non existente fonte essendi, nec erit fluens esse. Si enim totum esset fluens, non haberet, unde flueret. Nec enim a se ipso flueret nec per modum circuli, nec per modum infiniti."[26]

Longpré came to the conclusion that the *Liber de causa prima* was, without question, the work better known under the title *Liber de causis*.[27]

Despite the fact that the abovementioned passage might resemble the wording of *De causis*, Longpré's assumption must be definitively be rejected. This is because the passage from the *Liber de causa prima* is actually a literal quotation from the *De Trinitate* by William of Auvergne,[28] who was certainly, and not only in Thomas of York's opinion, a prominent authority of the Christian faith and Bishop of Paris.

Contrary to what Longpré, Callus and Saffrey believed, Thomas undoubtedly ascribed the *Book of Causes* to one among the *sapientes mundi*. An indication of this can be found in the fifteenth chapter of the first book of the *Sapientiale*. Here, Thomas recounts that there is no conflict concerning God's ineffability between the philosophers and the theologians: the former are represented by the *Liber de causis*, the latter by Saint Paul and pseudo-Dionysius the Areopagite.

---

26 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 9 (F f. 9va; R f. 23^{rb}; V f. 8^{rb}).

27 Longpré 1926, p. 897: "… et l'auteur du *Liber de causis*, dont Thomas d'York fait un chrétien …" Loris Sturlese was more careful in editing the 18th proposition of the *Expositio super Elementationem theologicam Procli* by the German Dominican Berthold of Moosburg, where this passage from the *Sapientiale* is literally quoted: the *Liber de causa prima* is not identified in Berthold's *apparatus fontium*, and the source is indicated as not found (*non inveni*) by the editor. See Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Prop. 14–34*, prop. 18B, p. 48, l. 157–160 and note 28. Hudry 1997, p. XLVII identifies the *Liber de causa prima* with the *Liber viginti quattuor philosophorum*, since the *Liber de causa prima* "parfois désigne le *Liber XXIV philosophorum* en Angleterre." This identification, however, does not seem to be convincing to Antonella Sannino (see Sannino 2008, p. 262).

28 William of Alvernia, *De Trinitate*, 6, p. 40, l. 76–79: *Eodem modo nullo existente fonte essendi, non erit et fluens esse. Si enim totum esset fluens, non haberet, unde flueret. Nec enim a se ipso flueret, nec per modum circuli, nec per modum infiniti.*

> Nam videtur, quod sit innominabilis tam secundum sapientes mundi quam sapientes Dei.
>
> Primo per hoc quod dicitur *De causis* prop. 7, quod causa prima superior est omni narratione, quoniam non cadit sub sensu aut ymaginatione, cogitatione aut intelligentia, et per consequens nec sub loquela, sicut dicit ibi Commentator. Ad idem agit quod dicitur prop. 23, quod causa prima est super omne nomen quod nominatur, ad quem non pertinet diminutio neque complementum, sicut dicit divinus Paulus, quod est super omne nomen, quod nominatur in hoc seculo aut in futuro. Unde divinus Dionysius *De divinis nominibus* cap. 1 dicit ipsum super omne nomen et intellectum, quia cogitationes omnium existentium finem habent, ipse autem infinitus est, et propter hoc nullo nomine nominatur.[29]

Moreover, in the seventeenth chapter of the first book, Thomas declares that the philosophers have identified God with the First Cause and calls attention to *De causis*:

> Deus est prima causa, unus omnium queque sunt, queque videntur esse princeps et origo. […] Iam enim nominaverunt ipsum philosophi causam primam, sicut manifestum est per plures propositiones *De causis* et per rationes primi, quas supra dixi.[30]

Therefore, it seems that Thomas was persuaded that the author of the propositions was a philosopher. However, he was not convinced of the attribution of the *Liber* to Aristotle, as was commonly held in the thirteenth century, until Thomas Aquinas discovered the real origin of this text: in the *Sapientiale*, the propositions are always ascribed to an anonymous author and the name of Aristotle is never mentioned as the possible author of *De causis*.

As for the authorship of the commentaries, Thomas is even more hesitant: in book I, II, IV and VI, Thomas speaks of an unspecified *Commentator*. In book III and VII, the Commentary is clearly considered as a work of Al-Fārābī.[31]

---

29 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 15 (F f. 15^{rb}; R f. 28va; V f. 12va).

30 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 17 (F f. 24va; R f. 37ra; V f. 19va).

31 The attribution of the Commentary to Al-Fārābī is well-documented by the manuscript tradition of *De causis*. Among the mss. described by Pattin, eleven mss ascribe the Commentary to Al-Fārābī. See Pattin 1966, p. 101–120, mss. n. 5, 7, 8, 23, 27, 53, 61, 66, 67, 77, 78. Berthold of Moosburg was also convinced that Al-Fārābī was the author of the Commentary to *De causis*. See Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Prop. 160–183*, prop. 166B, p. 49, l. 89–90: *Secundo ostenditur idem per Alpharabium super 30 prop. De causis*.

Sapientiale	*De causis* (Proposition)	*De causis* (Commentary)
I book	Auctor	Commentator
II book	Auctor	Commentator
III book	Auctor	Alfarabius
IV book	Auctor	Commentator
V book	no quotation	no quotation
VI book	Auctor	Commentator
VII book	Auctor	Alfarabius

Another problem is closely related to this changing identification of the author of the Commentary. Thomas is quite precise in quoting his sources. With regard to the *Liber de causis*, he usually indicates the number of the proposition that he is referring to. However, the way in which he quotes the propositions of the *Liber de causis* after the fourth proposition changes. As is well known, most manuscripts containing the Latin version split the long proposition four into two different propositions, so that these manuscripts present an internal division of the text into thirty-two chapters or propositions, whereas the Arabic original comprises thirty-one propositions.

As the chart below shows, in book I and VI, Thomas refers to the text with an internal partition that is closer to the Arabic original, i.e., to a text composed of thirty-one propositions, whereas in book III and VII, he constantly refers to a text consisting of thirty-two propositions.

Sapientiale, book I	*De causis*
… sicut dicitur super propositionem De causis prop. 17	Prop. 17(18)
… manifestat propositio *De causis* 21	Prop. 21(22)
… que scribitur *De causis* 12	Prop. 12(13)
… declaratur prop. 14	Prop. 14(15)

Sapientiale, book III	*De causis*
… sicut habetur *De causis* prop. 6	Prop. 5(6)
… iterum prop. 20	Prop. 19(20)

(*cont.*)

***Sapientiale*, book III**	***De causis***
... sicut dicitur prop. 24	Prop. 23(24)
... ex prop. 7	Prop. 6(7)
... ex prop. 25	Prop. 24(25)

In book III, in which Thomas quotes *De causis* as being composed of thirty-two propositions and the Commentary as being written by Al-Fārābī, Thomas also attributes a literal quotation from Nicholas of Amiens' *De articulis fidei* to *De causis*.[32]

To explain such variations, one might think that Thomas of York had two manuscripts of the *Liber de causis* at his disposal: one that was structured in thirty-one axioms with an anonymous Commentary, and another one presenting an internal division into thirty-two propositions, a Commentary to each proposition ascribed to Al-Fārābī, and transmitting the text of *De articulis fidei* by Nicholas of Amiens. The latter possibility, however, is not completely unfounded, since the *Liber de causis* did not only circulate within the Aristotelian corpus, but was often linked to the *Liber XXIV Philosophorum*,[33] the *Liber de intelligentis* and *De articulis fidei* of Nicholas of Amiens. Of the manuscripts that bear the text of *De articulis fidei*, I have identified eighteen manuscripts, which also transmit the text of the *De causis*.[34]

32 See Thomas of York, *Sapientiale*, III, 8 (F f. 145va; R f. 152va; V f. 76^{rb}): *Omnino enim alia est causa a causato, secundum quod dicit propositio De Causis 8: nichil est causa sui*. See Nicholas of Amiens, *Ars fidei catholicae*, p. 81, l. 16.

33 According to Hudry 1992, p. 63, nine of the twenty-three manuscripts which contain the *Liber XXIV philosophorum* also include the *Liber de causis*.

34 1. MS Evreux, Bibl. Municipale, 79 (see Taylor 1983, n. 44). 2. MS Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, Ms. Plut. 83.27 (Taylor 1983, n. 47). 3. MS Madrid, Bibl. Nacional, 489 (Taylor 1983, n. 85). 4. MS Oxford, Balliol College Lib., 112 (Taylor 1983, n. 111). 5. MS Oxford, Balliol College Lib., 232 (Taylor 1983 n. 112). 6. MS Oxford, Bodleian Library, Auct. F.5.28 (Taylor 1983, n. 116). 7. MS Oxford, Magdalen College Library, 192 (Taylor 1983, n. 121). 8. MS Oxford, Merton College Library, 140 (Taylor 1983, n. 122). 9. MS Paris, Bibl. Nationale, Lat. 6506 (Taylor 1983, n. 144). 10. MS Paris, Bibl. Nationale, Lat. 16082 (Taylor 1983, n. 154). 11. MS Paris, Bibl. Nationale, Lat. 16084 (Taylor 1983, n. 156). 12. MS Reims, Bibl. Municipale, 864 (Taylor 1983, n. 164). 13. MS Tours, Bibl. Municipale, 247. 14. MS Uppsala, Universitetsbibl., Ms. C.595 (Taylor 1983, n. 188). 15. MS Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1041 (Taylor 1983, n. 200). 16. MS Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2081 (Taylor 1983, n. 203). 17. MS Zagreb, Metropolitanbibl., Mr. 97 (Taylor 1983, n. 237). 18. The

3 Quotations: Distribution

The presence of the *Liber* in the *Sapientiale* is not constant. Even though it is possibile to find quotations in every book—the only exception being the very short fifth book—, the highest number of quotations are concentrated in the first, the third and the seventh book.

This is, of course, far from being a coincidence, as a quick look at the structure of the *Sapientiale* reveals.

The first part of the work, which corresponds to the entire first book, deals with God as creator and with God's properties. In this part, Thomas quotes the *Liber de causis* thirty-seven times.

The second part of the *Sapientiale* comprises the following five books (books II–VI) and examines being insofar as it is being. The second book deals with creation, introduces the problem of the first principles—that Thomas identifies with matter, form and privation—and ends with a treatise on the transcendental properties of being which are convertible with it, namely *unum*, *bonum et verum*. In this book, there are eight explicit quotations from the *De causis*.

Arguments of the third book concern the divisions of being and the doctrine of the causes. In this part, we find a large number (thirty-seven) of quotes from *De causis*.

The fourth, fifth and sixth books discuss being as substance and as accident and treat the doctrines of the categories and the universals. The presence of the pseudo-Aristotelian *Liber* is scarce here and limited to six quotations.

Thomas intended the third part of the *Sapientiale* to be divided into two books. We only have the first one, which concerns the world, the intellects and the soul. In this book (book VII), a large number of quotations (sixteen) are used to support Thomas' point of view regarding separate intellects.

It is therefore possible to locate three main fields in which the influence of *De causis* is especially relevant: (1) the properties of God, the doctrine about (2) the causes and (3) the intellects.

MS Oxford, Bodleian Library, Digby 67 (Taylor 1983, n. 118) transmits just a fragment of the *Ars catholicae fidei* after *De causis* and the *Liber XXIV philosophorum* (see Hudry 1997, p. LXVI).

4 The Properties of God as First Cause

From *De causis*, Thomas primarily borrows the identification of God with the First Cause,[35] which is not only the cause of everything, but also more powerful than each subordinate cause that succeeds it. The metaphysical primacy and the causal priority of the remote First Cause is constantly maintained in the *Sapientiale* by quoting the first proposition of *De causis*.[36]

Thomas of York, following the intention of *De causis*, puts great emphasis on the exclusive condition of the causal power of the First Cause, namely the power to create, which is a power that requires nothing while everything else requires it (see Appendix 2, n. 14–16; 30–31).

The causality of the First Cause extends uniformly throughout the entire hierarchy of beings (Appendix 2, n. 17–18). God's causality, indeed, expands over all beings that are.

He is also the cause of the causal power of the intellects. The First Cause (i.e., God) truly is *virtus virtutum, per quam est virtus in omnibus intelligentiis*,[37] since every power depends, as *De causis* says, on the First Power: "all powers that are infinite depend upon a First Cause, whose infinite power is the cause of theirs."[38] The intellects and their causal powers, although they are infinite in a certain sense (*virtus intelligentie non est infinita nisi inferius*), are created and thus dependent upon the First Cause, which has no limit (*virtus vero primi infinita est inferius et superius*) (see Appendix 2, n. 35–36).

The complexity of the causal connections and the omnipresence of the First Cause in everything does not weaken the unique transcendent status of the First Cause. This is so for four reasons, which Thomas borrows from *De causis*.

1. The transcendence of the First Principle is so absolute that no-one can grasp it: no name can designate it, no description can be made of it. The First Cause can be known not in itself (*secundum suam substantiam est innominabilis*): it can only be disclosed by its effect (*ex effectu est nominabilis*) and signified by the other causes, which receive the influence of the First Cause (*non narratur nisi propter causas, que illuminantur a lumine cause prime*) (see Appendix 2, n. 2, 5–10).

35 See Thomas of York, *Sapientiale*, I, 17 (F f. 24va; R f. 37ra; V f. 19va): *Iam enim nominaverunt ipsum philosophi causa primam, sicut manifestum est per plures propositiones De causis*.

36 For an overview of the philosophical content of *De causis*, see D'Ancona 2014, p. 141–157.

37 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 31 (F f. 37^{vb}; R f. 49^{rb}; V f. 30ra).

38 See D'Ancona 2014, p. 152.

2. God as First Cause creates and rules every created being, but he remains discrete (*discretus*) and unmixed (*impermixtus*) in His own unity (Appendix 2, n. 12, 65–66). Although the First Cause is related to all of its effects in the same way, the effects are not related to the First Cause in the same way (Appendix 2, n. 67–68).
3. As the cause of every power, God is said to be absolutely perfect (*perfectissimus*), since His substance and power are both eternal (Appendix 2, n. 69).
4. The First Cause is the only simple substance (*substantia nullo modo in compositione et simpliciter simplex*[39]), whereas all creatures are more or less composite, their composition being dependent on their proximity to the absolutely simple (*compositio in hoc simplici est diversa secundum appropinquationem differentem ad simpliciter simplex*[40]). A long chapter of the third book (cap. 28) is devoted to this problem (*in ponendo rationes seu descriptiones eius, quod est simplex, et proprietates, ex quibus manifestum est quid simplex et quid non, et quid summe simplex et quid non summe simplex*). In this chapter, the influence of *De causis* is particularly prominent, as thirteen explicit quotations testify (Appendix 2, n. 70–82).

5 Causality

Quoted more than twenty-one times within the *Sapientiale*, the first proposition of *De causis* plays a special role not only in the description of God as First, transcendent Cause, but also in explaining causality in general and the relationships between the First and the secondary causes. The first part of the so-called *Sermo de causis*[41] is devoted to this problem.

In chapter eleven of the third book, Thomas deals with the question whether the First Cause is the immediate agent in every action or whether in any action there is an intermediary (*an in omni actione, non tantum creationis sed etiam eductionis, sit ipse primus immediate agens, an in aliqua actione agat per medium*[42]).

---

39 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 29 (F f. 175va; R f. 178^{vb}; V f. 103^{rb}).

40 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 29 (F f. 175va; R f. 178^{vb}; V f. 103^{rb}).

41 The so-called *Sermo de causis* comprises the chapters 8–19 of the third book (F f. 145va–162^{rb}; R f. 151va–165va; V f. 76^{rb}–89^{rb}).

42 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 11 (F f. 149va; R f. 155^{rb}; V f. 80ra). An analysis of this text is to be found in Treserra 1929, p. 48–49 and Reilly 1953. The text is quoted almost verbatim by Berthold of Moosburg in his Commentary to Proclus (see Berthold of Moosburg, *Expositio*

Thomas introduces the discussion of this problem with the statement that God is by necessity the efficient cause of everything. The causality of the First Cause extends over all creatures, since the First Cause is more powerfully the cause of everything than the subordinate causes (as *De causis* maintains), and what causes the cause also causes everything else (as Nicholas of Amiens says):

> [...] cum causatum omne causam habet et omne factum factorem et omnis factor unus post unum reducitur ad factorem primum tamquam ad agentem et efficientem principalem, tunc sequitur necessario, quod ipse est efficiens omnium, et causarum et causatorum, utpote "causa prima plus influens in causata omnia quam cause secundarie." Amplius superius dictum est quod "quidquid est causa cause, est causa causati."[43]

After this premise, Thomas first calls attention to the opinion according to which God is the only immediate agent and the only true cause; the creature is by no means an agent but just an occasion for the causal activity of the First Cause. Thomas notes that this opinion is supported by the authority of some Christians and in particular by Augustine's statements in his *De civitate Dei*,[44] in *De Genesi ad litteram*[45] and in *De Trinitate*:[46] the Creator is the sufficient and unique cause of every action; he does not admit any co-actor. This is because the Creator is close to every creature, most intimately present to them, since He alone can enter into the essence of the creature.

> Et iam fuerunt aliqui, qui posuerunt ipsum immediate agere omnino et non posuerunt creaturam agentem in aliqua actione naturali, sed tantum occasionem, qua per actionem primi forma natura⟨lis⟩ inducitur in materia. Isti autem suam opinionem confirmare uoluerunt per sermones sapientum Christianorum, per quos uidetur, quod inductio formarum naturalium in materia attribuatur solummodo actioni creatoris, secundum quod dicit sapiens Augustinus *De civitate Dei* XII cap. 25. [...] Hoc videtur manifeste dicere *De Trinitate* III cap. 9, loquens de terre nascen-

---

super Elementationem theologicam Procli, *Prop. 136–159*, prop. 137E, p. 19, l. 145–p. 21, l. 211). In the *apparatus fontium* of Berthold's text, the indication *Sapientiale* V, 11 instead of III, 11 is only due to a different numbering of the books in the Florentine manuscript, which is the manuscript followed and quoted in Berthold's edition. On this problem, see Retucci 2011, p. 141–142.

43 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 11 (F f. 149va; R f. 155^{rb}; V f. 79^{vb}–80ra).

44 See Augustine, *De civitate Dei*, XII, 26, p. 382, l. 11–18; XXII, 24, p. 848, l. 57–60.

45 See Augustine, *De Genesi ad litteram*, VII, 22, p. 221, l. 9–11.

46 See Augustine, *De Trinitate*, III, 7, n. 13, p. 141, l. 59–67; III, 7, n. 14, p. 141, l. 76–80.

> tibus, et dicens quod "extrinsecus adhibitis motibus creanda tamen Dei virtus interius operatur," inferius dicens de bonis etiam angelis, quod semina noverunt, "et ipsa per congruas temperationes elementorum spargunt, atque ita gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum prebent occasiones." Et infra: "Sicut in ipsa vita nostra mentem iustificando formare non potest nisi Deus," "ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur." Ex quo videtur, quod sicut in generatione spirituali creatura tantum est occasio, ita in generatione naturali. Istam eandem positionem muniunt rationibus per hoc, quod volunt creatorem intimiorem esse omni creature quam ipsam sibi, et propter hoc necesse est, quod intercipiatur tamquam agens inter omnem creaturam agentem et actam. Amplius solus ipse ingredi videtur et penetrare essentiam creature, quare solus videtur perfecte operari in creatura. Preterea sufficiens principium actionis est ipse creator; quare in genere actionis non admittit socium.[47]

However, this doctrine is clearly rejected by the philosophers, especially by Averroes.

> Sciat igitur lector in principio hanc positionem a philosophia reprobatam, secundum quod habetur ab Averroe super IX *Metaphisice* cap. 4:[48] "Moderni—inquit—ponunt unum agens omnia entia sine medio, scilicet Deum. Et ista—dicit—opinio est valde extranea a natura hominis. Et qui recipiunt huiusmodi ⟨opinionem⟩, non habent cerebrum habile naturaliter ad bonum." Huius autem opinionis desctructio patet per multa.[49]

---

47 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 11 (F f. 149$^{va–b}$; R f. 155^{rb}; V f. 80ra). According to Reilly 1953, p. 227, Thomas' opponent here clearly is William of Auvergne, as Reilly tries to demonstrate by quoting William's *De universo* and *De trinitate*. However, we must be very careful with this association. William, in this exact context, does not at all use Augustine to support his own doctrine. Moreover, in a recent study on William's doctrine of causality, Antonella Sannino convincingly argues that for William, created substances are true agents that can contribute to God's causal activity as *media causationi* (see Sannino 2004, p. 46–47). Also for Teske 1989, p. 22–23 "secondary causes have the power to act; what they do not have is an intrinsic necessity that would withdraw them from God's control." A possible (Christian) supporter of the position criticized by Thomas could actually be Peter Lombard, who quotes the long passage from *De Trinitate* III to conclude that *sicut iustificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur, licet creatura exterius serviat* (See Peter Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, 7, cap. 8–9, p. 363, l. 18–p. 364, l. 11).

48 See Averroes, *Super Metaphysicam*, IX, comm. 7, p. 38, l. 39–45.

49 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 11 (F f. 149^{vb}; R f. 155^{rb}; V f. 80ra).

Thomas then alludes to a second, more persuasive opinion, according to which every natural agent is the proper cause of what is generated (*natura non tantum est occasio, sed causa per suam actionem naturalem in generatione eorum, que fiunt*).

For this viewpoint, shared by some *sapientes mundi* (i.e., some philosophers), such as Averroes, Aristotle and Maimonides, the production of particular beings by educing their forms from the potency of matter is due to an eductor, which is of the same genre and close to the educed being. But since the First Cause, existing outside every genus, has nothing in common with created beings and is related to effects always in the same way (as *De causis* asserts; see Appendix 2, n. 59), the differences present in the effects must derive from the differences in the causes. This means: beyond God, there are other secondary causes, which are responsible for the differences present in created natures:

> Ex hiis igitur habitis necessario sequi videtur, quod potentia naturalis, quodque est principium generationis, vere sit agens et veraciter formam inducens, et non tantum inducende occasionem prestans. […] Preterea sicut dicit Rabbi Moyses cap. 83,[50] "omne, quod exit de potentia ad actum, habet extractorem" sui generis cum eo, idest extracta. Alioquin quidlibet extraheret quodlibet, vel ad minus casualis esset extractio, ut esset convenientia inter extrahentem et extractum in forma. Prima autem causa nullius generis est cum alio, cum se habeat secundum unam dispositionem ad omnia causata, secundum quod dicitur *De causis*. Quare, ut fiat differentia extractorum in singulis generibus, necesse est ut preter ipsum sint extractores eiusdem generis cum extractis.[51]

The creature is thus not an occasion for the First Cause to induce forms into matter, since it acts as a true agent beyond the First Cause.

> Igitur per viam illam patet, quod natura agens est sic agens, quod habet formam apud se eius, quod fieri debet. Omnis autem sic agens est agens non sicut agens per occasionem, sed sicut est verus agens, inter quem et actum est essentialis comparatio inquantum huiusmodi. Quare preter agentem primum est creatura vere agens. […] Hiis igitur et consimilibus sermonibus liquet, quod nature non absolvuntur ab actionibus suis in

50 See Maimonides, *Dux neutrorum*, II, 5, ed. Parisiis 1520, f. 42^{v}.

51 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 11 (F f. 149^{vb}–150ra; R f. 155va; V f. 80^{rb}).

> eductionibus formarum de materiis, sed quod sunt agentes medii extractores sive eductores, et non tantum occasionum largitores.[52]

For Thomas, the interpretation given to Augustine by the supporter of the first position is, therefore, wrong. Augustine's real intention was to sustain God's genuine contribution in the secondary causality as well as to affirm His primacy in the production of effects in nature, according to what *De causis* says in the first proposition. This means that an authentic interpretation of Augustine's words is possibile only in the light of *De causis*.

> Scito igitur, quod intentio Augustini in sermonibus suis, cum dicit Deum formatorem et formas induci per ipsum in inferioribus, est non excludere ipsum ab operibus secundarium agentium, immo potius attribuere ei principalitatem, cum causa primaria plus influat, secundum quod dictum est superius. [...] Et hec est via respondendi ad omnes auctoritates, que videntur attribuere formationem rerum immediate creatori.[53]

Hence, Thomas is able to maintain the secondary causality while at the same time safeguarding the efficacy of the First Cause over its effects. God's primacy over its creatures does not imply the negation of a legitimate secondary causation in nature. On the contrary, even if the First Cause is *sufficientissimus agens*, it wants to have co-actors (*quamvis sit sufficientissimus agens, tamen vult habere cooperatores*).[54]

The first proposition of *De causis* plays a special role in Thomas' doctrine and his vehement criticism of a kind of Christian occasionalism.[55] On the basis of *De causis*, Thomas is able to combine the primacy of the First Cause with the efficacy of the secondary causes.[56]

---

52 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 11 (F f. 150$^{ra–b}$; R f. 155va–156ra; V f. 80$^{rb–va}$).

53 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 11 (F f. 150^{rb}; R f. 156ra; V f. 80va).

54 Thomas of York, *Sapientiale*, III, 12 (F f. 150^{vb}; R f. 156^{rb}; V f. 81ra).

55 As Reilly has already noted (see Reilly 1953, p. 226), Thomas of York is quite close to Thomas Aquinas concerning this specific topic, especially regarding Thomas's statements in his Commentary on the *Sentences* II, 1, 1, 4 and in the *Summa contra Gentiles*, III, 69. According to Freddoso 1994, p. 132 (who actually quotes Iglesias 1946, p. 102), Thomas Aquinas "was the first scholastic doctor to treat this question in a special place, i.e., detached from the problem of the cause of sin, and to extend it explicitly to all natural operations, whether they be operations of nature or of the will." This should not be the case, as the texts from the *Sapientiale* here examined have shown. On Occasionalism and Aquinas' criticism of it, see Perler, Rudolph 2000, p. 127–156.

56 The same topic is present also in book I, 17 (see Appendix 2, n. 14–16).

Thomas then describes in detail how the secondary agents work. He does so in a long passage, which is quoted verbatim by Berthold of Moosburg in his Commentary on Proclus' *Elements of Theology*. Berthold completely agrees with Thomas of York on the doctrine of the causality of the secondary causes. Furthermore, Berthold notes how Thomas' doctrine is close to that one of Proclus. Thus, instead of implicitly quoting *De causis*—as Thomas does—, Berthold introduces two explicit quotations from the *Elementatio theologica* in order to confirm Thomas' position.

Thomas of York, *Sapientiale* III, 13 (F f. 151^{vb}; R f. 157^{rb}; V f. 81^{vb})	**Berthold of Moosburg, *Expositio* prop. 151D (p. 137, l. 184–p. 138, l. 193)**
Hii enim agentes quattuor operationem *habent, communem et specialem*.	De primo sciendum, quod ipsorum deorum quaedam *operationes* sunt *communes*, quaedam *speciales*.
Communem quoniam *in singulis operibus nature concurrunt omnium actiones*, sicut supra dictum est, quomodo *omnis forma inducitur in materia per omnes causas medias usque ad* primam, et sic per ipsam plus effluentem (cf. *De causis*, 1).	*Communes* inquantum *in singulis operibus naturae concurrunt omnium actiones*: *omnis* enim *forma inducitur in materia per omnes causas medias* essentialiter sibi subordinatas *usque ad* prime bonum inclusive. "Omne enim, quod a secundis producitur, et a prioribus et causalioribus producitur eminentius" per 56.[57]
[...]	
Habent et *specialem*, sicut *superior respectu inferioris*. *Nichil enim habet inferior, quod non superior*, instar ordinum angelicorum, sicut ponit sapientia Christianorum; *habet* tamen *superior* proprium, *quod non habet inferior, uel* ad minus non in eadem plenitudine. Ideo actio uirtutis elementi aut elementati actio est uirtutum omnium superior.	*Speciales* vero sive proprie operationes sunt, quas habent *superiora respectu inferiorum*: *quidquid enim* operatur *inferius haec* et operatur *superius*, sed non e converso. Et de istis operationibus dicitur, quod "omnis deus a se ipso orditur propriam operationem" per 131.[58]

57 Proclus, *Elementatio theologica*, p. 30, l. 1–2.
58 Proclus, *Elementatio theologica*, p. 66, l. 1.

According to Thomas, the metaphysical hierarchical continuity from the highest down to the lowest level of reality is ensured by the existence of intermediate causes, and through them by the primacy of the First Cause, as *De causis* affirms. The chain of causal dependence reaches from the divine mind to the lowest realm of material beings: the separate intellects receive the forms of everything present in the divine mind in order to move the inferior bodies and to imprint the forms observed in the exemplar into matter:

> Ex hiis autem omnibus una cum predictis scire poteris, quomodo est existentia formarum etiam naturalium in materia. Nam cum natura illa inferior non mota non movetur, movetur autem a corporibus celestibus, et corpora celestia ab intelligentiis, et intelligentie ab arte et secundum artem, quam aspiciunt in mente divina, sicut dictum est, tunc intelligentie inspiciunt formas omnium inferiorum in eadem arte prima, secundum quam et movere debent corpora inferiora, ut imprimatur forma, que inspecta est in suo exemplari, in materia. Ex hoc autem aspectu speciei in mente divina exprimitur ipsa forma in intuitu inspicientis, quam quidem speciem secundum eandem artem, prout possibile est, exprimit in motibus celorum et per ipsos in potentiis materie, in qua, cum est ista forma in potentia naturali, natura mota taliter movetur ad forme expressionem in ipsa materia per iugem et indesinentem expressionem eiusdem speciei ab arte divina in aspectu intelligentie, et ab acie intelligentie in motibus et celorum virtutibus, et per ipsas in potentiis materie, quarum expressionum singule, si vel ad momentum desisterent, numquam forma exprimeretur in materia.[59]

This doctrine is maintained by Plato, preserved by Avicebron, but strongly rejected by Aristotle, who is more interested in the exterior appearance than in the real meaning of Plato's argument.

> Ex hiis igitur patet, sicut videtur, quid impugnavit Aristoteles in sermonibus Platonis et aliorum sapientum, quia sermonem potius quam intellectum, more suo volentes tractatores sapientie non sentire recte

59 Thomas of York, *Sapientiale*, II, 27 (F f. 86$^{ra–b}$; R f. 95$^{va–b}$; V f. 63$^{ra–b}$). Berthold quotes this passage verbatim (see Berthold of Moosburg, *Expositio*, Prop. 145F, ed. Retucci, p. 86, l. 158–p. 87, l. 173), but lays more emphasis on the distinction between the separate intellects and the motors of heavenly bodies (in line with Dietrich of Freiberg, as demonstrated by Sturlese 1978). On the other hand, Thomas accepts the same distinction (see the chapters 10–15 of book VII of the *Sapientiale*, Appendix 2, n. 89–102).

> tantum, sed et loqui. Et ideo multotiens impugnavit sermonem Platonis et non intellectum.[60]

This progressive realization through the chain of causes relies on two elements: first, the separate intellects, and second, the Platonic ideas. Both doctrines are supported—within the *Sapientiale*—with the aid of quotations from the *De causis*. Both doctrines are, according to Thomas, completely rejected by Aristotle.

6 Separate Substances

Thomas dedicates six chapters of book seven to the doctrine of the intellects.[61] Thomas has a clear view regarding the different positions concerning the existence of the separate substances. Plato and his followers speak of good daemons, in perfect accordance with Christian wisdom and its teaching about the angels. Aristotle, on the contrary, firmly denies the existence of any abstract substance that is not responsible for movement.[62]

Thomas clearly prefers Plato and Christian wisdom: in addition to the intermediate substances responsible for the movement of the heavenly bodies and for the production of the natural things, he maintains the existence of other intermediary substances (namely the angels of the Christian wisdom and the daemons of the Greek tradition), which are totally separated and collaborate in the divine rule of the voluntary acts of man:

---

60 Thomas of York, *Sapientiale*, II, 27 (F f. 86ra; R f. 95va; V f. 63ra).

61 Thomas of York, *Sapientiale*, VII, 10–15.

62 Thomas of York, *Sapientiale*, VII, 10 (F f. 224$^{ra–b}$; R f. 249^{rb}; V f. 180$^{ra–b}$): *Scito igitur in primis secundum antiquorum opinionem, quod universum spirituale separatum et absolutum dividitur in tres partes. Quarum prima est de intelligentiis, sicut posuerunt seu nominaverunt eas Aristoteles et sequaces eius. Secunda pars est de substantiis, quas nominaverunt Plato et imitatores eius calodemones, sapientia vero Christianorum nominat eos angelos bonos et sanctos.* […] *Secundam etiam partem visus est potius destruere quam asserere Aristoteles, cum dicat XI Prime Philosophie non esse substantiam abstractam, que non moveat.* […] *Et propter hoc in primis est persuadendum, quod est aliqua substantia separata a corpore et appendicibus eius, quam non sit necesse motricem esse corporis alicuius determinati, speculantem faciem primi et adimplentem imperium eius. Et hoc est ostendere angelum esse, secundum quod dogmatizat sapientia Christianorum, cum dicit angelos semper videre faciem Patris, qui in celis est, et quod ipsum desiderant semper prospicere. Quamvis, ut dixi, Aristoteles visus est hoc negare* […].

> Et propter hoc, sicut sunt substantie medie in productione naturalium, quas dicunt motores celorum, sic necesse est ad providentie expletionem, ut sint substantie medie ad eorum, que sunt hominum, hoc est voluntariorum, idest eorum actuum, quorum voluntatis principium est ordinatum cognitioni. [...] Et propter hoc intervenit Deus humanis rebus. Et quoniam hic connexus nature est per medias substantias, et ideo, ne homines a divinitate repellantur, necesse est secundum eundem (*scil.* Apuleius), quod sint quedam divine medie potestates, quas Greci demones vocant. Quare ex cura, quam habet Deus de hominibus, preter alias rationes necessarie sunt medie substantie inter ipsum et homines, non tantum ille, quas dicunt sapientes celorum motores, sed ille etiam, quas dicit sapientia Christianorum angelos.[63]

To prove the existence of such substances, Thomas explicitly quotes *De causis* in fourteen occasions. Thus, by quoting seven different propositions from the *Liber*,[64] Thomas of York neutralizes Aristotle's objections against the doctrine of the separate substances (Appendix 2, n. 89–102).

7 Platonic Ideas

Thomas sees the same philosophical battle lines when it comes to the doctrine of the ideas: there are two opposite fronts, namely the right position, defended by Plato and Augustine, and the wrong one, as represented by Aristotle.[65]

According to Thomas, all Aristotelian objections against the Platonic ideas result from a naive misinterpretation: Aristotle *equivocat in nomine universalis*, since he considered the universal forms just as abstractive ideas, i.e., as the result of a discursive thinking, whereas Plato understood them as transcendent Ideas, according to which everything is created:

> "Universale quidem et totum non intelligibiliter, ut universale logicum, sed intellectualiter. Universale quidem subsistens multis separabiliter,

63 Thomas of York, *Sapientiale*, VII, 12 (F f. 228$^{rb–va}$; R f. 253^{rb}; V f. 184ra).

64 Prop. 16(17), 6(7), 20(21), 30(31), 29(30), 27(28), 1.

65 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 29, in Retucci 2008(b), p. 103, l. 7–10: *Iam nunc post hoc tempus est inspicere, quae dixit Aristoteles contra Platonem, an eidem secundum veritatem contradixerit, an non, maxime cum plura eorum, quae dixit Aristoteles, impugnare videntur sententiam veram de ideis, quam tenet sapientia Christianorum una cum Platone*.

> que secundum illud facta sunt."[66] Similiter et dixit ideam totum non ex partibus vel in partibus, sed ante partes.[67]

Against Aristotle, Thomas mounts his defense of Plato's ideal world, which is in perfect accordance with the doctrine of the Christians (*tenet* [*scil.* sententia de ideis] *sapientia Christianorum una cum Platone*), by explicitly quoting Eustratios of Nicea and his Commentary on the *Nicomachean Ethics*. The Byzantine commentator, in complete conformity with Plato and Augustine, indeed speaks of a triple *esse rei*: in the divine, uncreated mind, in the created intellectual being and in the matter.

> Oportet te scire in principio sententiam Platonis memoria dignam, quam recitat Commentator super I *Ethicorum* cap. 7 et VI *Ethicorum* cap. 8, consonam per omnia sententie sapientis Augustini *Super Genesim* lib. II, cum dicit triplex esse rei, in verbo scilicet increato, in intellectuali natura creata et in materia sive in proprio esse, et quod esse primum est prius duobus sequentibus et esse secundum tertio.[68]

For Thomas, then, there are three kinds of form: the form which succeeds generation, i.e., the logical universal; the form which exists before the singular, created beings in the divine mind; and a third form which is present in the separate intellect and functions as intermediary between divine ideas and material reality. The existence of the latter is openly criticized by Aristotle, but maintained by Plato, whose authority is, for Thomas, supported by *De causis*.

> Si quis opponat impossibile esse ideam, quia impossibile est destructis sensibus manere speciem et ipsa manet ipsis destructis, prout vult Aristoteles II *Metaphisicae* cap. 8, iam solutum est per distinctionem speciei superius datam, quod est species posterior generatione singularibus, que est universale logicum, et hec non subsistit illis destructis, sicut dicit Aristoteles, quod primis substantiis destructis impossibile est aliquod aliorum permanere, et est species prior singularibus, et hec non destruitur ipsis destructis. Et iste species in suo esse primitivo et principali sunt idee in mente divina, in esse vero secundario, ut sunt recepte in intelligentia, sunt species sive forme, quas dixit Plato medias inter ideas et res sensibiles.

66 Eustratius, *In Ethicam Nicomachean commentarius*, p. 69, l. 97–100; p. 69, l. 4–p. 70, l. 21.
67 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 29, in Retucci 2008(b), p. 109, l. 222–p. 110, l. 224.
68 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 29, p. 107, l. 130–135.

> Et in hoc solvuntur argumenta Aristotelis III *Metaphisice* cap. 8, quibus impugnat formas medias [...]. Supra enim concessum est, quod forme abstracte sunt quodammodo per effectum in formis mediis, ut idee in mente conditoris resplendentes in intellectu faciunt ibi species illas, quas dixit Plato medias, secundum sermones, quos dixi tibi, quod "omnis intelligentia plena est formis."[69]

According to Thomas, Plato and Augustine are in open contrast to Aristotle concerning the existence of these intermediate forms in the intellect, but they are close to *De causis*, where the existence of the universal forms in the separate intellects is clearly established.

> Dico igitur tibi secundum sententiam Augustini et Platonis, quod triplex est esse rei, videlicet in mente divina, in intellectuali natura, in propria existentia; et quod esse eius in natura intellectiva, anima videlicet et intelligentia, medium est inter esse primum et tertium; et quod omnes forme, que exprimuntur in materia, prius naturaliter sunt concreate in intelligentia sive anima, quoniam natura pares sint, sicut dicit Augustinus *De libero arbitrio* lib. II. Et hoc est consonum propositioni *De causis*, que dicit quod "omnis intelligentia plena est formis" (see Appendix 2, n. 88).[70]

To sum up: in his defense of the ideal world, which linked the Platonic position with that of Augustine, Thomas of York explicitly quotes Eustratius of Nicea. As it has been proven by Carlos Steel,[71] concerning this matter, Eustratius silently borrows the doctrine on the existence of a *triplex esse rei* from Proclus, prop. 67 of the *Elementatio*. As a result of this maze of quotations, Thomas—by quoting Eustratius and by showing his proximity to Plato, Augustine and *De causis*—intentionally or not, concludes by assimilating *De causis* to its original source, namely Proclus' *Elementatio theologica*.

Far from accepting Aristotle as the author of *De causis*, as most medieval authors before Thomas Aquinas did, Thomas of York was, on the contrary, aware of an important fact: some doctrines transmitted in this text are in open conflict with Aristotle. Some doctrines defended in *De causis* are close to quite a different tradition, namely the tradition of Plato, Augustine and, through Eustratius of Nicea, Proclus.

---

69 Thomas of York, *Sapientiale*, I, 30 (F f. 36^{vb}; R f. 48ra; V29$^{rb–va}$).

70 Thomas of York, *Sapientiale*, VI, 26 (F f. 205va; R f. 216^{rb}; V f. 166^{rb}).

71 Steel 2002, p. 53–54.

Thanks to a special philosophical and analytical skill, Thomas of York reveals a deep, precocious awareness that two fundamentally different alternatives characterize the philosohical tradition: Plato, Augustine, Eustratius and *De causis* represent the right option; Aristotle the wrong one.

The preference for the Platonic-Augustinian position some years later became the identifying issue of another author, i.e. the German Dominican Berthold of Moosburg. Hence, it is not suprising that Thomas' *Sapientiale* was revived 70 years after his death in Berthold's *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. Berthold had the whole *Sapientiale* constantly at hand when writing his Commentary on Proclus: he quotes extensively and verbatim from the *Sapientiale* throughtout his *Expositio*. Berthold's defence of the Platonic view—especially with regard to the Platonic ideas (Prop. 176 and 178)—is far from being under the influence of the other members of the so-called *Deutsche Dominikanerschule*, as Alain de Libera[72] and Burkhard Mojsisch[73] maintained. When writing against Aristotle in order to support the doctrine of the Christian and Platonic tradition (*sententiam veram de ideis quam tenet sapientia Christianorum una cum Platone*), Berthold just refers to Thomas of York's *Sapientiale*.[74]

72 See Libera 2005, p. 223–244; Libera 1992, p. 89–119; Libera 1981, p. 55–74.

73 See Mojsisch 1999, p. 267–281.

74 On this point, see Retucci 2008(b), p. 79–84.

Appendix 1[75]

Liber de causis	*Sapientiale*	*Appendix 2*
prop. I	I, 13; I, 17; I, 24; I, 36; II, 27; III, 5; III, 8; III, 11; III, 12; IV, 16; IV, 19; IV, 22; VI, 15; VII, 13	n. 4; 14; 30; 37; 39; 46–48; 50; 58; 60; 61; 83–86; 102
comm. I	I, 17; I, 24; II, 27; III, 8	n. 15; 16; 31; 40; 49
prop. IV	II, 31; II, 33	n. 41; 45
comm. IV	II, 31	n. 42–44
prop. V(VI)	I, 4; I, 15; I, 23; III, 8	n. 2; 5; 8; 27; 51
comm. V(VI)	I, 4; I, 15; I, 16; III, 8	n. 1; 6; 10; 52; 53
prop. VI(VII)	I, 12; III, 28; VII, 10; VII, 12	n. 3; 73; 91; 100
comm. VI(VII)	VII, 12	n. 99; 101
prop. VIII(IX)	I, 22; I, 23	n. 23; 26
prop. IX(X)	I, 23; I, 29; I, 30; II, 27; III, 28; VI, 26; VII, 18	n. 24; 33; 34; 38; 82; 88; 103
prop. XII(XIII)	I, 22	n. 19
comm. XII(XIII)	I, 22	n. 20
prop. XIV(XV)	I, 22	n. 21
comm. XIV(XV)	I, 22	n. 22
prop. XV(XVI)	I, 31	n. 35
comm. XV(XVI)	I, 31	n. 36
prop. XVI(XVII)	VII, 10	n. 89
comm. XVI(XVII)	VII, 10	n. 90
prop. XVII(XVIII)	I, 17; I, 23; III, 15	n. 18; 25; 62
comm. XVII(XVIII)	I, 16; I, 17; III, 15	n. 11; 17; 63
prop. XVIII(XIX)	I, 23	n. 28
prop. XIX(XX)	I, 17; III, 8; III, 25	n. 12; 54; 65
comm. XIX(XX)	III, 8; III, 25; VII, 23	n. 55; 66; 104
prop. XX(XXI)	I, 23; I, 25; III, 25; VI, 20; VII, 10	n. 29; 32; 64; 87; 92
comm. XX(XXI)	VII, 10	n. 93
prop. XXI(XXII)	I, 15; I, 16; I, 17; III, 8	n. 7; 9; 13; 56
prop. XXIII(XXIV)	III, 8; III, 11; III, 25	n. 57; 59; 67
comm. XXIII(XXIV)	III, 25	n. 68

75 In this chart as well as in the analysis above I take just explicit or literal quotations into consideration. Implicit or not literal references to the *Book of Causes* have been neglected.

(*cont.*)

Liber de causis	*Sapientiale*	*Appendix 2*
prop. XXIV(XXV)	III, 28	n. 75; 78
comm. XXIV(XXV)	III, 28	n. 77
prop. XXV(XXVI)	III, 28	n. 79
comm. XXV(XXVI)	III, 28	n. 81
prop. XXVII(XXVIII)	III, 28	n. 72
comm. XXVII(XXVIII)	III, 28; VII, 12	n. 74; 98
prop. XXVIII(XXIX)	III, 28	n. 70; 76; 80
comm. XXVIII(XXIX)	III, 28	n. 71
comm. XXIX(XXX)	VII, 11	n. 96; 97
prop. XXX(XXXI)	III, 27; VII, 11	n. 69; 94
comm. XXX(XXXI)	VII, 11	n. 95

Appendix 2: References to the *Liber de Causis* in Thomas of York's *Sapientiale*

Sapientiale, LIBER I

1. Cap. 4 (*F* f. 5ra; *R* f. 17^{rb}; *V* f. 5ra)—*Liber de causis*, V(VI), 61, p. 148, l. 44–48
   Amplius, infinitum non est ab intellectu determinatum, quia finitum non determinat infinitum, sicut habetur ab Aristotele II *Metaphysice* cap. 2 et Averroe in eodem; quare, cum ipse sit infinitus, non est ab intellectu determinatus, quare nec apprehensus. Nihil enim apprehenditur ab intellectu, quod ab eodem non determinatur; quare non est apprehensibilis, igitur nec scibilis. Hinc est, quod **Commentator super prop. 7** ***De causis*** dicit eum nec cadere "sub sensu" aut imaginatione aut "cogitatione aut intelligentia."
2. Cap. 4 (*F* f. 5^{rb}; *R* f. 17$^{va–b}$; *V* f. 5^{rb})—*Liber de causis*, V(VI), 57, p. 147, l. 25–27
   Et ideo dicit divinus Paulus, quod "invisibilia Dei per ea, que facta sunt intellecta, conspiciuntur." Nam "cuiuslibet substantie admiranda propago, quantus sit, suus auctor ostendit," sicut dicitur *De articulis fidei* prop. 23. Unde "que in rebus" creatis "commendabilia contemplamur per effectum, per causam attribuimus creatori," sicut dicitur in eodem prop. 19. Et ita "per causas, que illuminantur a lumine cause prime," est ipse quoquo modo intelligibilis, sicut habetur ***De causis*** **prop. 7**.
3. Cap. 12 (*F* f. 12ra; *R* f. 25^{vb}; *V* f. 10^{rb})—*Liber de causis*, VI(VII), 64, p. 149, l. 65
   Prima igitur ratio ad intenti probationem est, quod quicumque ponit principium unum aut duo, necesse est ipsum ponere ipsum vel ipsa etiam utraque in ultimitate simplicitatis, quoniam, si aliquo modo alterutrum eorum esset compositum, esset ex necessitate partibile et haberet aliquo modo partes; quare neutrum esset principium, cum utrumque multa haberet priora se, videlicet partes suas. Et fundatur hec ratio super sermonem Aristotelis VI *Physicorum* cap. 1, quod omne compositum dividitur in ea, ex quibus componitur, et item super illud, quod habetur ex prop. ***De causis*** 7, quod simplicis est substantia, que non dividitur.
4. Cap. 13 (*F* f. 13ra; *R* f. 26va; *V* f. 10^{vb})—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1
   Nec est simile, quod ponit philosophia intelligentias regere mundum sub causa prima, sicut tu postea scies. Nam etsi ipse regant, prima

tamen causa non absolvitur a regimine, sicut dicit ista positio unum absolvi a regimine alterius, quia "causa primaria est plus influens."

5–6. Cap. 15 (*F* f. 15^{rb}; *R* f. 28va; *V* f. 12va)—*Liber de causis*, V(VI), 57, p. 147, l. 22; 61, p. 148, l. 46–48

Nam videtur quod sit innominabilis tam secundum sapientes mundi quam sapientes Dei. Primo per hoc, quod dicitur ***De causis* prop. 7**, quod "causa prima superior est omni narratione," quoniam "non cadit sub sensu" aut imaginatione, "cogitatione aut intelligentia," et per consequens nec sub "loquela," sicut dicit ibidem **Commentator**.

7. Cap. 15 (*F* f. 15^{rb}; *R* f. 28va; *V* f. 12va)—*Liber de causis*, XXI(XXII), 166, p. 181, l. 68–69; 167, p. 181, l. 70–71

Ad idem agit, quod dicitur **prop. 23**, quod "causa prima est super omne nomen, quod nominatur," ad quem "non pertinet diminutio neque complementum," sicut dicit divinus Paulus, quod est "super omne nomen, quod nominatur in hoc seculo aut in futuro." Unde divinus Dionysius *De divinis nominibus* cap. 7 dicit ipsum "super omne nomen" et intellectum.

8. Cap. 15 (*F* f. 15$^{rb–va}$; *R* f. 28^{vb}; *V* f. 12va)—*Liber de causis*, V(VI), 57, p. 147, l. 22; 57, p. 147, l. 24–27

Et hoc intelligi potest de nominibus, que non quia, sed quid. Sic dicunt igitur, etsi ipse in se secundum suam substantiam absolutam sit innominabilis, tamen secundum eius bonitatem ex effectu est nominabilis. Propter quod, cum **prop. *De causis* 7** dicitur: "Superior omni narratione," subiungit qualiter et qualiter non. Nam "superior est omni narratione" "propter narrationem esse ipsius," quod est "super omnem causam." Narrabilis tamen est. Et ideo subdit: "et non narratur nisi propter causas, que illuminantur a lumine cause prime."

9–10. Cap. 16 (*F* f. 18^{vb}; *R* f. 31^{vb}; *V* f. 15ra)—*Liber de causis*, XXI(XXII), 166, p. 181, l. 68–69; V(VI), 57, p. 147, l. 22

Deus est "quiddam invisibile, ex quo omnia, summum, eternum, incommutabile et nulli effabile nisi tantum sibi, bonum." Et hec similiter tangit causam efficientem et est Augustini *Ad Mandarenses* Epist. 79. Igitur de invisibilitate Dei dictum est. Quod autem "ex ipso omnia," iam hoc dixit Trismegistus *Ad Asclepium*, quod ex uno omnia et propter hoc dictus est ipse "omnia." Quod "nulli sit effabile" nisi sibi, indicat illa propositio 16 *De articulis fidei*: "Deus est immensus, incomprehensibilis, innominabilis, ineffabilis," sicut dicitur ***De causis* prop. 23**: "Prima causa est super omne nomen, quo nominatur" et ipse est "superior omni narratione," **ut ⟨dicitur⟩ prop.** 7 [...].

11. Cap. 16 (*F* f. 21^{vb}; *R* f. 34^{vb}; *V* f. 17va)—*Liber de causis*, XVII(XVIII), 145, p. 173, l. 45–47
Deus est, a quo exire est mori, in quem redire est reviviscere, in quo habitare est vivere. Hec est similiter Augustini *Soliloquiorum* I et patet ex dictis. Si enim ipse est vita, a vita exire mori est, et per contrarium ad ipsum redire est reviviscere, hoc est motum vite recipere. Nam "vita est processio procedens ab ente quieto et sempiterno, motus quidem primus," sicut dicitur super ***De causis*** **prop. 17**.

12. Cap. 17 (*F* f. 22va; *R* f. 35^{rb}; *V* f. 18$^{ra–b}$)—*Liber de causis*, XIX(XX), 155, p. 177, l. 97–98
Deus est soluta mens quedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsa, que predita nutu vel motu sempiterno. […] Quod dicit eum "mentem liberam," insinuat eum non admisceri causatis, sicut dicit **prop. *De causis* 21**: "Prima causa regit res creatas omnes, preter quod commisceatur cum eis."

13. Cap. 17 (*F* f. 24^{rb}; *R* f. 36^{vb}; *V* f. 19va)—*Liber de causis*, XXI(XXII), 166–167, p. 181, l. 68–71
Deus est sempiternus movens omnia immobilis et incorruptibilis, altissimus, cuius nomen est benedictum et exaltatum exaltatione maxima. […] Quod sit "exaltatum exaltatione maxima", manifestat prop. ***De causis* 21**, que dicit, quod "causa prima est super omne nomen, quod nominatur, quoniam ad ipsum non pertinet neque diminutio neque complementum," secundum quod dicit theologus Paulus *Ad Eph*. 1: Super "omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, set in futuro."

14–16. Cap. 17 (*F* f. 24va; *R* f. 37ra; *V* f. 19va)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2; 3, p. 134, l. 6–8; 4, p. 134, l. 10–12; 5, p. 135, l. 15; 12, p. 136, l. 39–40; 13, p. 136, l. 42–43; 11, p. 136, l. 29–38; 14, p. 136, l. 48–137, l. 52
"Deus est prima causa unus omnium queque sunt, queque videntur esse, princeps et origo". Hec est similiter Macrobii in eodem et patet ex antedictis. Iam enim nominaverunt ipsum philosophi "causam primam," sicut manifestum est per **plures propositiones *De causis*** et per rationes primi, quas supra dixi. Omnium autem causa est quoniam, etsi sunt cause secundarie, tamen "causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa secunda universalis," sicut dicit **prop. *De causis* 1**, prout **Commentator** dicit ibidem: "Causa universalis prima agit in causatum cause secunde, antequam agat in ipsum causa universalis secunda" et "cum causa secunda agit in causatum," quod ipsam sequitur, "non excusatur sua actio a causa prima, que est super ipsam," "quoniam est causa ei." Et propter hoc dicit una maximarum:

"Quidquid est causa cause, est causa causati." Amplius sicut manifestat **Commentator** ibidem "causa prima est plus comprehendens" et "vehementioris adherentie cum re quam" causa secunda. Unde causa secunda potest separari adherente prima, sicut separato vivere potest remanere esse. "Causa etiam prima adiuvat secundam", et "omnem operationem, quam facit secunda, facit et prima," quamvis efficiat eam per modum altiorem et sublimiorem. Et propter hoc omnium causatorum est causa prima causa.

17–18. Cap. 17 (*F* f. 24$^{va–b}$; *R* f. 37$^{ra–b}$; *V* f. 19^{vb})—*Liber de causis*, XVII(XVIII), 145, p. 173, l. 45–47; 143, p. 173, l. 38–40

Deus est, apud quem est vita fixa, sempiterna in secula seculorum, que nec finitur nec deficit. […] Hec est Aristotelis I *Celi et mundi* cap. 15. Quod non tantum apud ipsum sit vita, set quod ipse sit vita, ex superioribus patet. Qualiter autem "vita" sit apud ipsum, per hanc propositionem declaratur, quoniam "fixa et sempiterna" et optima: fixa in substantia, sempiterna in specie, optima in operatione. Omnis autem vita, que non est vita prima, est vita fluens et non fixa, quoniam est motus et processus, sicut definitur vita super **17 prop.** ***De causis***, videlicet quod "vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno et est motus primus." Vita autem prima est per se vita et omnis vite causa et generativa vite et impletiva et divinissima, secundum quod dicit Dionysius *De divinis nominibus* cap. 6^{r} et sicut dicitur ***De causis*** **prop. 17**: "Res vive omnes sunt mote per essentiam suam propter vitam primam." Et ideo necesse est, quod ipsa sit vita fixa, nihilominus et sempiterna, quia sempiternum dicitur, quod semper se habet ad esse, et hoc dicitur necessarium, sicut dicit Aristoteles II *De generatione* cap. 13a.

19–23. Cap. 22 (*F* f. 28^{rb}; *R* f. 40^{rb}; *V* f. 22va)—*Liber de causis*, XII(XIII), 109, p. 162, l. 91; 110, p. 162, l. 92–163, l. 94; XIV(XV), 124, p. 167, l. 50–51; 125, p. 167, l. 52–55; VIII(IX), 79, p. 154, l. 47–48

Tertia propositionum est, quod principium primum est sciens et intelligens se ipsum. Cuius declaratio est ex propositione, que scribitur ***De causis*** **12**, que talis est: "Omnis intelligentia intelligit essentiam suam." Et causa est, secundum **Commentatorem**, quia, "cum est intelligentia," est intellectus et intellectum.

Modus autem huiusmodi intellectus declaratur **prop. 14**, et est, quod "omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa." Et cum hec reditio sit "per operationem intellectibilem," sicut dicit ibidem **Commentator**, tunc "ad essentiam", scilicet redire completa reditione, non est nisi essentiam suam perfecte scire vel intelligere.

Cum igitur "omnis intelligentie fixio et essentia est per bonitatem puram, que est causa prima" necessario, sicut dicitur **prop.** 8, necesse immo multo fortius ipsa intelligit essentiam suam. Scit igitur se ipsam. Hanc autem conclusionem nititur ostendere Algazel tract. 2 sent. 1.

24–29. Cap. 23 (*F* f. 29ra; *R* f. 41ra; *V* f. 23$^{ra–b}$)—*Liber de causis*, IX(X), 92, p. 158, l. 8; XVII(XVIII), 143, p. 173, l. 40–41; VIII(IX), 79, p. 154, l. 47–48; V(VI), 57, p. 147, l. 26–27; XVIII(XIX), 149, p. 174, l. 64–65; XX(XXI), 162, p. 180, l. 48–49

Constat autem, quod priori modo non intelligit Deus, quia nec intelligentia. Non enim secundum huiusmodi opinionem intelligit per obiectorum presentationem secundum specierum vel formarum expressionem. Nam "omnis intelligentia plena est formis," sicut dicit **prop.** ***De causis*** **9**, sed de hoc dicetur in sermone de intelligentiis.

Secundi vero modi intelligendi vel sciendi duo sunt maneries: quarum una est cum receptione, altera vero sine receptione, sicut si aliquis videret solum intus suscipiendo, alter solum extra mittendo. Et harum prima maneries est intelligentiarum, que intelligunt per receptionem; receptionem quidem a superiori, non ab inferiori, sicut manifestat in libro suo *De universo* et divinus Dionysius quasi per totum *Hierarchie angelice*.

Hanc autem receptionem et modum eius manifestat prop. ***De causis*** **19**, cum dicit: "res omnes intelligibiles habent scientiam propter intelligentiam primam," quia, sicut fixio intelligentie est per causam primam, prout dicit alia **prop.** 8—scilicet "omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram, que est causa prima"—, sic et scientia eiusdem est per eandem, prout dicit **prop. 9**: cause secunde "illuminantur a lumine cause prime." "Recipit" enim intelligentia "ex bonitatibus primis, que procedunt ex causa prima, receptionem multam," sicut dicitur **prop. 20**.

Causam vero primam, quia "dives est per se" ipsam et "magis dives," sicut dicitur **prop. 21**, impossibile est intelligere per receptionem, alioquin non esset prima, sicut manifestum est supra in propositionibus de quidditate Dei. Impossibile enim est ipsam aliquid recipere, quia impossibile est aliquem ei aliquid dare, sicut dicit theologia nostra: "Quis dedit ei et retribuetur ei?"

30–31. Cap. 24 (*F* f. 30va; *R* f. 42$^{rb–va}$; *V* f. 24^{rb})—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2; 17, p. 137, l. 59–60

Errorem autem alium, quo dixerunt aliqui scire Deum omnia scientia universali et non particulari, recitat Averroes super XI *Prime Philoso-*

phie cap. 24 Et hic error destruitur per tres propositiones. […] Tertia est, quod "omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa secundaria," sicut dicitur ***De causis*** **prop. 1**. Nam quod influit secunda, hoc debetur prime, sicut dicit ibidem **Commentator**. Ex quibus sequitur, quod prima causa verius est causa omnis causati quam aliqua secundaria, et ideo ipsa est verius principium cognoscendi quam aliqua alia, sicut essendi.

32. Cap. 25 (*F* f. 31^{vb}; *R* f. 43va; *V* f. 25^{rb})—*Liber de causis*, XX(XXI), 162, p. 180, l. 48–49

Ita apud primum sunt claves omnium scientiarum, quia ab ipso procedit scientia et cognitio omnium, sicut dicit unus de sapientibus nostris: "Omnis sapientia a domino Deo est." Et item pertractat exemplum: sicut regem, apud quem sunt claves thesaurorum, inconveniens est non appellare divitem, ita eum, apud quem sunt claves omnium scientiarum, inconveniens est non appellare scientem. Si enim dives dicitur, qui habundanter recipit, multo fortius et qui distribuit. Ita est de Deo sciente. Ideo scribitur **prop.** ***De causis***, quod "primus est dives per se ipsum et est magis dives."

33. Cap. 29 (*F* f. 34va; *R* f. 46ra; *V* f. 27va; ed. Retucci 103, l. 30–104, l. 40)—*Liber de causis*, IX(X), 92, p. 158, l. 8

Modus autem ponendi ideam intra intellectum creatum est duplex, quorum unus est verus et alter falsus. Verus, ut si intelligamus intelligentias separatas tamquam "artes plures sub una arte divina" uniformi, sicut vult Averroes super XI cap. 6, et movere celos ac per hoc diversas agere dispositiones in hiis, que sub celis sunt, secundum illas species divinas seu ideas, quas inspiciunt in divina mente, que resultant in ipsis inspicientibus, tunc possumus dicere illas species secundas, que resultant ex speciebus primis in mentibus intelligentiarum, aliquo modo ideas, licet secundario. Et huic est consona illa propositio ***De causis***, quod "omnis intelligentia plena est formis." Hinc est, quod intelligentia et anima, cum omnes forme eius actu sint in ipsa, dicitur seculum intellegibile secundum Avicenna lib. ⟨VIII⟩ cap. ⟨7⟩.

34. Cap. 30 (*F* f. 36^{vb}; *R* f. 48ra; *V* f. 29va)—*Liber de causis*, IX(X), 92, p. 158, l. 8

Et in hoc solvuntur argumenta Aristotelis III *Metaphisice* cap. 8, quibus impugnat formas medias […]. Supra enim concessum est, quod forme abstracte sunt quodammodo per effectum in formis mediis, ut idee in mente conditoris resplendentes in intellectu faciunt ibi species illas, quas dixit Plato medias, secundum sermones, quos dixi tibi, quod "omnis intelligentia plena est formis."

35–36. Cap. 31 (*F* f. 37^{vb}; *R* f. 49^{rb}; *V* f. 30ra)—*Liber de causis*, XV(XVI), 129, p. 168, l. 70–71; 131–132, p. 169, l. 79–87
Est igitur secundum ante dicta potentissimus, secundum quod dicit Seneca *Epistula* 60d: "Maior est"—inquit—"et potentior cunctis." […] Nam virtus primi est virtus virtutum, per quam est virtus in omnibus intelligentiis, sicut habetur ***De causis* prop. 17**: "Omnes virtutes, quibus non est finis, sunt per infinitum primum, quod est virtus virtutum," quoniam virtus intelligentie non est infinita nisi inferius, virtus vero primi infinita est inferius et superius, et ex se ipsa, secundum **Commentatorem**, et propter hoc est potentior omnibus virtutibus. Unde et merito dicitur "Dominus virtutum" a quodam de sapientibus nostris. Est igitur virtuosissimus et potentissimus.

37. Cap. 36 (*F* f. 41^{vb}; *R* f. 53ra; *V* f. 33^{rb})—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2
Hec autem ratio perficietur ex dicendis, cum videtur sequi ex hoc, quod hoc necesse est habere rectorem seu providentem, cui magis est ascribendum regimen quam istis, cum "omnis causa primaria plus influat in causatum, quam secundaria," sicut dicitur **prop. *De causis* 1**.

Sapientiale, LIBER II

38. Cap. 27 (*F* f. 86ra; *R* f. 95va; *V* f. 63ra)—*Liber de causis*, IX(X), 92, p. 158, l. 8
Accipe aliam, que est eiusdem libro III cap. 26, quod omnis forma inferior est in superiori, ac per hoc omnes forme inferiores sunt in intelligentia secundum esse nobilius, sicut habetur ab eodem libro III cap. 23, 26, 27 et 38, et prout dicit **prop. *De causis***, quod "omnis intelligentia plena est formis."

39–40. Cap. 27 (*F* f. 86va; *R* f. 96ra; *V* f. 63va)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2; 12, p. 136, l. 41
Si quis autem querat, an ipse primus debeat dici dator forme, intelligat hoc ex **prop. *De causis* 1**, que est quod "omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa secunda;" et ideo "vehementius est causa rei quam propinqua," sicut dicit ibidem **Commentator**. Et iam patuit hoc ex sermonibus Avencebrolis. Et propter hoc ipse dicetur verissime dator forme. Unde sapientes Christianorum nominaverunt eum formatorem materie, sicut Augustinus *Super Genesim* VIII cap. 11; immo forma omnium, sicut idem *De religione*, propter hoc, quod omnes numeri formarum formantur a prima forma intellegibili, secundum quod dicit idem *De civitate Dei* libro X cap. 17.

41–44. Cap. 31 (*F* f. 90^{rb}; *R* f. 99^{vb}–100ra; *V* f. 67^{rb})—*Liber de causis*, IV, 37, p. 142, l. 37–38; 42, p. 142, l. 51–53; 38, p. 142, l. 39–41; 39, p. 142, l. 42–43; 40, p. 142, l. 45–46; 41, p. 142, l. 47–48

Primum autem compositum non est aliud quam existentia prime forme in materia prima. Quapropter primum compositum esse est secundum **prop. *De causis* 4**, quod "prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud."

Quod autem oportet hic intelligere nomine esse compositum illud, manifestum est per ante dictum, quia nec materia per se nec forma per se est esse, aut habet esse.

Hoc similiter patet per **Commentatorem** in eodem loco, qui dicit, quod hoc esse, quamvis sit simplex a Deo, quod non sit "creatum simplicius eo"—creatum dico, quod sit actu ens—, "tamen compositum est ex finito et infinito" et ex materia et forma. Hinc etiam est manifestum, quod oportet extendere hic nomen creationis ad nomen compositionis.

Quod autem hoc esse sit primum illud, de quo dixi, manifestat idem **Commentator** per hoc, quod dicit, quod est "supra sensum, supra animam, supra intelligentiam et non est esse post hanc causam primam neque prius creatum ipso." Ecce etiam quod dixit esse et esse compositum, nunc dicit causam. Quod autem ipsum sit supremum, dicit, cum adiungit, quod est "superius rebus creatis, omnibus vehementius," et hoc tantum est "propter suam propinquitatem ad causam primam." Istud etiam, quamvis sit unum, propter hoc, quod est propinquum "uni vero, in quo non est multitudo aliquo modorum," tamen multiplicatur et fit multa, quia ipsum est compositum, secundum quod dicitur in **eodem loco**.

45. Cap. 33 (*F* f. 92^{rb}; *R* f. 102ra; *V* f. 96va)—*Liber de causis*, IV, 37, p. 142, l. 37–38

Amplius, quomodo primum rerum creatarum erit accidens? Iam enim audisti, quod "primum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud," secundum **prop. *De causis* 4**.

Sapientiale, LIBER III

46. Cap. 5 (*F* f. 143va; *R* f. 149^{rb}; *V* f. 74va)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1

Amplius, sicut accommodatur ratio necessitatis rebus possibilibus secundum se quantum ad intentionem essentie, similiter quantum ad intentionem cause. Nam cum nomen cause attribuitur causatis, unde et dicuntur cause secundarie, sicut manifestum est ex ***De causis***

prop. 1 et aliis locis plurimis, et necessitas attribuitur cause respectu causati, secundum quod dicit Avicenna VI *Metaphysice* cap. 4, propter hoc sicut est causa duplex, prima, que est simpliciter causa, et secundaria, que est per primam, ita necessitas duplex in ratione causandi: una, que attribuitur cause prime respectu omnis causati; alia, que attribuitur cause secundarie respectu proprii causati, quia omnino necessitas attribuitur cause respectu sui causati, secundum quod dicit Avicenna in eodem.

47–49. Cap. 8 (*F* f. 146^{rb}; *R* f. 152ra; *V* f. 76^{vb}–77ra)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2; 1, p. 134, l. 1–2; 2, p. 134, l. 2–5; 2, p. 134, l. 6–9; 4, p. 134, l. 10–12; 14, p. 136, l. 48–137, l. 49; 16, p. 137, l. 57–58; 17, p. 137, l. 59–60; 14, p. 137, l. 51–52; 15, p. 137, l. 55–56; 7–11, p. 135, l. 19–136, l. 38

Scias igitur, quod causas divisionis habet plurimas. Quarum una est, quod causarum alia primaria, alia secundaria, alia naturalis, alia artificialis, alia secundum naturam, alia supra naturam, alia adiutrix, alia preparatrix, alia exemplaris, alia exemplata, alia essentialis, alia accidentalis, alia propinqua, alia remota, alia propria, alia communis, alia particularis, alia universalis, alia simplex, alia composita, alia in potentia, alia in effectu, secundum quod manifestabo tibi breviter omnes illas differentias. Prima igitur divisio est in causam primariam et secundariam, secundum quod habetur ex **prop. *De causis* 1**. Causa autem primaria duplicem habet rationem respectu secundarie: unam, quod est causati secundarie cause operativa; secunda, quod non tantum est operativa, sed est magis operativa. Primum est manifestum per prop. 1 *De articulis fidei*, que est, quod "quicquid est causa cause, est causa causati", et per communem animi conceptionem, que premittitur, scilicet quod "omnis res habet esse per id, quod causam eius ad esse perducit." Secundum est manifestum per **prop. *De causis* 1**, que est, quod "omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa secunda universalis," sicut exponitur ibidem ab **Alfarabio**: primo, quod ad remotionem cause secunde non sequitur remotio cause prime nec virtutis eius. Secundo, quod "causa prima prius agit in causatum secundum cause secunde, antequam agat in ipsum causa secunda, que sequitur eam." Tertio, quod si "causa secunda agit" in causatum suum, non excusatur "a causa prima, que est supra ipsam" et "causa ei," sed "causa prima ipsam secundam adiuvat super operationem suam." Quinto (*sic!*), quod "non figitur causatum secunde cause nisi per virtutem cause prime," quia causa secundaria operatur ex influentia cause primarie. Sexto, quod causa prima "efficit eam per modum altiorem et sublimorem." Octavo (*sic!*), quod "causa prima est maioris

et vehementioris adherentie cum re quam causa propinqua." Et hec omnia sunt manifesta in exemplo, quod ponit in esse vivo homine: "vivum est causa hominis propinqua, esse longinqua," unde est "causa vehementior hominis quam vivum," quia ablato vivo adhuc remanet esse.

50. Cap. 8 (*F* f. 146va; *R* f. 152^{rb}; *V* f. 77^{rb})—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2
Nempe etsi sint medii factori, reducuntur tamen ad factorem primum, qui est factor mediorum et verus operator eorundem. Et ideo ipse est causa ultima omnium efficientium. Valet ad huius rationis confirmationem, quod superius dixi de causa primaria, "quod est plus influens quam causa secunda."

51–57. Cap. 8 (*F* f. 146$^{rb–va}$; *R* f. 152^{rb}; *V* f. 77$^{ra–b}$)—*Liber de causis*, V(VI), 57, p. 147, l. 22–27; V(VI), 61, p. 148, l. 44–48; V(VI), 58, p. 147, l. 28–31; XIX(XX), 155, p. 177, l. 97–98; 156, p. 177, l. 99–2; 157, p. 177, l. 3–4; XXI(XXII), 166–167, p. 181, l. 68–71; XXIII(XXIV), 176, p. 185, l. 20–23
Amplius, sicut habetur ex **prop.** ***De causis*** **6**: "Prima causa superior est narratione, et non deficiunt lingue a narratione eius nisi propter narrationem esse ipius, quoniam ipsa est super omnem causam, et non narratur ⟨nisi⟩ per secundas causas, que illuminantur lumine cause prime." Et ratio est secundum **Alfarabium**, quia cum sit superior omnibus, omnia excedit, sensum et intelligentiam et per consequens vocem. Preterea **ex commento ibidem** habetur, quod "causa prima est, que non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur a lumine alio, quia ipsa est lumen purum, supra quod non est lumen." Item **prop. 20** dicitur, quod "causa prima regit res creatas omnes, preter quod commiscetur cum eis." Et est ratio secundum **Alfarabium**, "quia regimen non debilitat unitatem eius" nec perturbat essentiam. Unde regens est "stans fixa cum unitate sua prima."
Preterea "causa prima est super omne nomen, quod nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio neque complementum." Hoc similiter ex superioribus est manifestum.
Amplius "causa prima existit in omnibus rebus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in prima secundum unam dispositionem," sicut dicitur **prop. 24.**

58. Cap. 11 (*F* f. 150ra; *R* f. 155va; *V* f. 80^{rb})—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2
Et cum hoc ita sit, volo te scire, quod principium non tantum est agens et efficiens aliquorum et aliquorum non, cuius declaratio secundum Rabbi Moysen cap. 67 est quod, cum causatum omne causam habeat, et omnen factum factorem, et omnis factor unus post unum reducitur ad factorem primum tamquam ad agentem et efficientem principalem,

tunc sequitur necessario, quod ipse est efficiens omnium, et causarum et causatorum, utpote "causa prima plus est influens in causata omnia quam cause secundarie."

59. Cap. 11 (*F* f. 150ra; *R* f. 155va; *V* f. 80^{rb})—*Liber de causis*, XXIII(XXIV), 176, p. 185, l. 20–23

Preterea, sicut dicit Rabbi Moyses cap. 83, "omne, quod exit de potentia ad actum, habet extractorem" sui generis cum eo, idest extracto, alioquin quidlibet extraheret quodlibet, vel ad minus casualis esset extractio, ut esset convenientia inter extrahentem et extractum in forma. Prima autem causa nullius generis est cum alio, cum se habeat secundum unam dispositionem ad omnia causata, secundum quod dicitur ***De causis***. Quare, ut fiat differentia extractorum in singulis generibus, necesse est, ut preter ipsum sint extractores eiusdem generis cum extractis.

60. Cap. 11 (*F* f. 150^{rb}; *R* f. 156ra; *V* f. 80va)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1

Scito igitur, quod intentio Augustini in sermonibus suis, cum dicit Deum formatorem et formas induci per ipsum in inferioribus, est non excludere ipsum ab operibus secundarium agentium, immo potius attribuere ei principalitatem, cum "causa primaria plus influat," secundum quod dictum est superius. […] Et hec est via respondendi ad omnes auctoritates, que videntur attribuere formationem rerum immediate creatori.

61. Cap. 12 (*F* f. 151ra; *R* f. 156va; *V* f. 81ra)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1

Quod dicunt homines vilius attribui creatori et nobilius creature, si creatori attribueretur creatio potentie et creature productio actus, hoc verum est. Si excluderetur creator a productione actus per creaturam, ⟨falsum est⟩. Nunc autem ipse est "magis influens" in actum "quam secundaria" et immediata.

62–63. Cap. 15 (*F* f. 157ra; *R* f. 160^{vb}; *V* f. 85^{rb})—*Liber de causis*, XVII(XVIII), 143, p. 173, l. 38; 148, p. 174, l. 54–61

Dico igitur sermone abreviato, quod circumstantia cause denotata in propositione potest dicere aliquid in faciente aut in facto. Si in faciente, sic non dicit nisi causam moventem, sicut supra dictum est. Quod autem hec propositio dicat circumstantiam moventem, manifestum est per **propositionem *De causis***, que est quod "omnia sunt propter ens primum," sicut patet in **expositione Alfarabii**. Si autem dicat aliquid in facto, sic dicit finem eius ultimum, idest ordinem ad factorem. Et per hoc solvitur ratio eorum, qui posuerunt contrarium, quod etiam universum habet aliquid extra se, propter quod est, videlicet factorem eius, sicut exercitus habet extra se ducem, prout supra dictum est.

64–66. Cap. 25 (*F* f. 170ra; *R* f. 173ra; *V* f. 95^{vb})—*Liber de causis*, XX(XXI), 162, p. 180, l. 48–49; XIX(XX), 155, p. 177, l. 97–98; 157, p. 177, l. 3–5
Ipso etiam indigent omnia. Nam omne causatum dependet a sua causa et eget ipsa, ut sit et permaneat, sicut superius dictum est in sermone de causa. Et ideo indiget influentia cause sue. Ipse autem est in se sufficientissimus, quia simplicissimus in omnia alia, largissimus, quia summe communicativum. Et ideo quantum ad utramque partem dictum est ***De causis* propositione**, quod "primum est dives" quantum ad privationem indigentie in se ipso, et "magis dives" quantum ad influentiam in alios. […] Item ex tertia proprietate principii, quod est, quod a principiatis separatum, quoniam secundum Aristotelem aliud ab hiis, quorum est principium, manifestum est ipsum esse principium, secundum quod dicit de ipso Avicenna VIII *Philosophie prime* cap. 1, quod principium omnium est unum, quod est discretum ab omnibus, que sunt. Ipse enim est impermixtus omnibus, secundum quod dicit **propositio *De causis*** quod "causa prima regit res creatas omnes, preter quod commisceatur cum eis," quia regens omnia stat in unitate sua propria, secundum quod dicit ibi **Commentator**. Ipse enim est, qui non communicat alicui eorum, que sunt, nec cui aliquid communicat, sicut dicit Avicenna lib. VIII cap. 5 et lib. IX cap. 1. Quare per hanc viam manifestum est ipsum esse principium.

67–68. Cap. 25 (*F* f. 170^{rb}; *R* f. 173^{rb}; *V* f. 99ra)—*Liber de causis*, XXIII(XXIV), 176, p. 185, l. 20–23
Amplius, etsi primus adest omnibus, non tamen omnia assunt primo, sicut dicit Augustinus super *Principium* Iohannis. Et eorum, que assunt, non omnia assunt uniformiter, quoniam "causa prima est in omnibus rebus secundum unam dispositionem, sed res omnes non existunt in prima secundum dispositionem unam," secundum quod exponit **ibidem Commentator**. Et propter hoc que assunt ipsi in dispositione propinquiori, erunt fortiora et perfectiora, sicut superius dixit Avencebrol.

69. Cap. 27 (*F* f. 172va; *R* f. 175^{vb}; *V* f. 97^{vb})—*Liber de causis*, XXX(XXI), 210, p. 198, l. 43–44
Preterea ex definitione tertia, que est, quod perfectum est, cui nihil accidit, apposita huic, quod habetur ex **propositione *De causis***, quod "actio primi et substantia est in momento eternitatis," et similiter quod habetur ex Aristotele III *Phisicorum* cap. 5 et Averroe, quod in eternis non est differentia inter posse vel contingere et id quod est; sequitur necessario, quod nihil ei accidit; quare est perfectissimus. Quippe quidquid est possibile, presens est ei, sicut dicit ultima definitio.

70–81. Cap. 28 (*F* f. 173^{vb}–174ra; *R* f. 177$^{ra–b}$; *V* f. 98^{vb}–99ra)—*Liber de causis*, XXVIII(XXIX), 199, p. 192, l. 52–53; 201, p. 193, l. 57–60; XXVII(XXVIII), 194, p. 191, l. 25–26; VI(VII), 64, p. 149, l. 65; XXVII(XXVIII), 194, p. 191, l. 25–26; XXVIII(XXIX), 199, p. 192, l. 52–53; VI(VII), 64, p. 149, l. 65; XXVII(XXVIII), 195–197, p. 191, l. 27–192, l. 41; XXVII(XXVIII), 197–198, p. 192, l. 42–48; XXIV(XXV), 181, p. 187, l. 61–62; XXVIII(XXIX), 199, p. 192, l. 52–53; XXIV(XXV), 181, p. 187, l. 61–62; 182, p. 187, l. 66–67; XXIV(XXV), 184, p. 187, l. 70–188, l. 81; XXV(XXVI), 187, p. 188, l. 83–84; XXV(XXVI), 187, p. 188, l. 83–84; XXVIII(XXIX), 199, p. 192, l. 52–53; XXV(XXVI), 188, p. 189, l. 93–95; 188, p. 189, l. 95–2; 188, p. 188, l. 87–189, l. 90; 188, p. 189, l. 92–93

Preterea ex **propositione *De causis*** habetur, quod "simplex est substantia, que stat per se ipsam," hoc est "per essentiam suam," quia si non stat per essentiam suam, sed per partes, tunc non est substantia simplex, sed potius compositum ex partibus compositis. Similiter, si habet aliunde fixionem stationis sue quam ex essentia sua, simplex non est. Amplius, si non stat per essentiam suam, ex alio generata est; substantia simplex a nullo est generata; quare non est ipsa substantia, que non stat per essentiam suam, sicut manifestat **Expositor in eodem loco**. Stare enim per essentiam suam et esse simplex convertuntur, sicut patet **ex propositione predicta et immediate precedente**, que est, quod "omnis substantia stans per essentiam suam simplex est et non dividitur." […]

Amplius ex **prop.** 7 alia adhuc habetur descriptio simplicitatis, que est, quod simplex est "substantia, que non dividitur," que necessario infertur ex duabus supradictis invicem connexis sic: "omnis substantia stans per essentiam suam est substantia, que non dividitur;" sed "simplex est substantia, que stat per essentiam suam;" igitur simplex est "substantia, que non dividitur." Minor huius declarata est. Maior propositio declaratur a **Commentatore**, videlicet quod substantia stans per essentiam suam est indivisibilis, quia si esset divisibilis, non staret per essentiam suam, sed per partes; aut igitur que per se stant, aut non per se stant. Si priori modo, igitur singule partes stant per essentiam suam sicut totum. Et hoc est impossibile, quia ex eis, quorum unumquodque stat per essentiam suam, non fit unum. Si per partes, que non per se stant, hoc est impossibile, quia substantia, que stat per essentiam suam, stet per partes, que per se non stant. Igitur erit tertio modo, quod stat per essentiam suam, ita tamen quod per partes, quarum una stat per essentiam suam et altera non. Sed hoc est impossibile, quia si sic esset, non esset sufficiens sibi, igitur non esset stans per

essentiam suam; quod est contra positum. Quare necesse est omnem substantiam stantem per essentiam suam esse simplicem et indivisibilem. Nam si componeretur, tunc haberet partes, quibus staret. Quod non potest esse, sicut iam dictum est.

Item "universitas eius non esset sufficiens per se ipsam, cum indigeat partibus, ex quibus componatur." Ex quo sequitur, quod omnis substantia stans per essentiam suam est substantia simplex, que non dividitur. Et hoc est intentum in hac parte.

Item ex **prop. 25** colligitur adhuc alia ratio simplicis, que est, quod simplex est substantia, que non generatur ex re alia, et hoc habetur ex 25, que est, quod "omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia," et **predicta**, quod "substantia simplex est substantia, que stat per essentiam suam." Igitur substantia simplex est substantia, que non generatur ex re alia.

Maior huius, videlicet quod "substantia, que stat per essentiam, est non generata ex re alia," declaratur per **Commentatorem** sic: Omne generatum ex re alia est diminutum, et "indigens, ut compleat, eam ex qua generatur"; sed substantia stans per essentiam suam non est diminuta, nec sic indigens; quare non est generata ex re alia. Veritati prime propositionis attestatur ipsa "generatio, que non est nisi via a diminutione ad complementum." Quapropter sequitur ex predicitis, quod "substantia simplex non generatur ex re alia."

Preterea ex **prop. 26** habetur adhuc alia ratio simplicis, et est, quod simplex est "substantia, que non cadit sub corruptione," que similiter sequitur ex duabus, quarum prima est ipsa **26**, et est: "Substantia stans per essentiam suam non cadit sub corruptione." Et altera est **29**, quam premisi, hec scilicet: "Simplex est substantia stans per essentiam suam;" quare simplex non cadit sub corruptione.

Maior huius declaratur a **Commentatore**, scilicet quod substantia stans per se ipsam non cadit sub corruptione per huiusmodi propositiones: "omnis causati cadentis sub corruptione non fit corruptio nisi per separationem a sua causa;" sed nullius stantis per essentiam suam est separatio a sua causa; quare nullius talis est corruptio.

Medium patet, quia si possibile esset stantem per essentiam suam separari a sua causa, "possibile esset eam separari a sua essentia," per quam stat; quare possibile esset, ut "stans fixa per essentiam suam sine essentia sua;" quod est inconveniens. Omne enim, quod stat per essentiam suam, sibi est indeficiens, quia semper habet causam sue subsistentie. Quare impossibile est aliquid tale cadere sub corruptione, quia "causa et causatum" in omni tali semper "simul" sunt.

82. Cap. 28 (*F* f. 174^{rb}; *R* f. 177va; *V* f. 96^{rb})—*Liber de causis*, IX(X), 92, p. 158, l. 8
Preterea sicut ipse (*scil.* Avencebrol) vult lib. V cap. 16, "substantia, quo fuerit simplicior, eo formarum plurium est receptibilior." Nam "compositio prohibet penetrationem a formis." Igitur quo maior est elongatio a compositione, eo a receptionis formarum impeditione. Amplius, "substantia, quo corpulentior et multiplicior, eo pauciores admittit formas." Quare quo simplicior, eo plurium erit formarum.
Et propter hoc "omnis intelligentia plena est formis," sicut dicitur ***De causis* propositione**. De hoc autem audies alia in sermone *De intelligentia*, quomodo multe forme possunt esse in una re simplici, et eo plures, quo simplicior; tamen hoc scias, quod nobilitas annexa est simplici.

Sapientiale, LIBER IV

83. Cap. 16 (*F* f. 109va *in marg.*; *R* f. 117ra; *V* f. 118va)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2
Preterea tu scis ex supradictis, quod materia non movetur nisi mota. Igitur non numerat nisi numeretur. Igitur antequam numerat materia, est aliquid numerans, quod non potest esse nisi forma. Quamvis enim materia causa per accidens est numerationis, tamen nisi aliquid active numeret, numquam numerabit. Omnis enim causa per accidens reducitur ad per se et omnis passiva ad activam. Omnis etiam effectus debetur per se et primo cause primarie, que plus influit, sicut dicitur ***De causis* prop. 1**. Propter hoc cum actus, hoc est forma, dividat, sicut dicit Aristoteles VII *Metaphisice*, et per consequens primum agens in numeratione materie sit forme, simpliciter numeratio formarum substantialium debetur potius forme quam materie.

84. Cap. 19 (*F* f. 112ra; *R* f. 119va; *V* f. 121ra)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1
Amplius, ex tractatu *De principio* manifestum est, quod omne principiatum habet principium. Unde cum accidens sit principiatum, habebit principium. Quero quod aut accidens aut substantiam. Si substantiam, sed nullum principiatum est principium, nisi per suum principium, nullumque causatum est causa, nisi per suam causam (nam "omnis causa primaria plus influit," sicut dicitur ***De causis* prop. 1**); quare si substantia sit principium accidentis, hoc non erit nisi per principia eius, cum ipsa substantia sit principiata; igitur a primo principia substantiarum erunt principia accidentium. Si vero accidens habeat principium accidens, de illo accidente similiter queritur et ibitur in

infinitum, nisi tandem substantia sit principium accidentium. Et ita revertetur idem quod prius, quod eadem sint principia substantiarum et accidentium.

85. Cap. 22 (*F* f. 116^{vb}; *R* f. 122^{vb}–123ra; *V* f. 124$^{ra–b}$)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1

Preterea illud est verissime unum, quod non dividitur intellectu; omne compositum est divisibilis intellectu, sicut superius manifestavi tibi in sermone *De composito*; quare primum compositum non est verissime unum, et ideo potest esse principium multorum, maxime cum sit principium per multa, hoc est per principia sua, que sunt multa. Ipsum enim non est principium nisi per sua principia, sicut nec causa secundaria nisi per primariam, secundum **prop. *De causis* 1**.

LIBER VI

86. Cap. 15 (*F* f. 246ra; *R* f. 201$^{va–b}$; *V* f. 153va)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2

Et ex hoc est manifestus error ille ingratissimi, qui negat se Deo debere, sed nature, secundum quod dicit Seneca, *De beneficiis* IV, quia "insita nobis omnium etatum et actuum omniumque artium semina, magister ex occulto Deus producit ingenia." Unde sicut supra dictum est, prima et principalis natura, ex qua hec natura inferior dirigitur et gubernatur, Deus est et divina ratio mundo et mundi partibus inserta. Et propter hoc, quoniam "omnis causa primaria est plus influens," sicut dicitur ***De causis* prop. 1**, magis debet causatum suum esse cause prime quam secunde. Et ideo omnis creatura magis debet creatori quam nature.

87. Cap. 20 (*F* f. 196ra; *R* f. 208va; *V* f. 159ra)—*Liber de causis*, XX(XXI), 162, p. 180, l. 48–49

Scito igitur proprietates primi et descriptiones eius, et primo quod primum est illud, quod est necessarium in esse sequentis, sicut dicit Averroes super V *Phisicorum*. Item, primum est, quod non indiget secundo, sed econverso, hoc est quo indiget secundum, sicut vult idem super VIII *Phisicorum* cap. 12. Item, primum est, quod est ante aliud, sicut vult Aristoteles XVI *De animalibus* cap. 9. Item, primum est, quod est prius secundum esse et definitionem, sicut vult Averroes super VIII *Phisicorum* cap. 12. Item, primum est, quod est causa medii et postremi, sed per medium postremi, sicut vult Aristoteles II *Metaphisice*, cap. 2. Item, primum est, quod "per se dives et est dives magis," sicut habetur ***De causis* prop. 20**.

88. Cap. 26 (*F* f. 205va; *R* f. 216^{rb}; *V* f. 166^{rb})—*Liber de causis*, IX(X), 92, p. 158, l. 8

Dico igitur tibi secundum sententiam Augustini et Platonis, quod triplex est esse rei, videlicet in mente divina, in intellectuali natura, in propria existentia; et quod esse eius in natura intellectiva, anima videlicet et intelligentia, medium est inter esse primum et tertium; et quod omnes forme, que exprimuntur in materia, prius naturaliter sunt concreate in intelligentia sive anima, quoniam natura pares sint, sicut dicit Augustinus *De libero arbitrio* lib. II. Et hoc est consonum propositioni ***De causis***, que dicit quod "omnis intelligentia plena est formis." Hoc esse verum manifestat sermo Augustini [...].

Sapientiale, LIBER VII

89–93. Cap. 10 (*F* f. 224$^{rb–va}$; *R* f. 249va; *V* f. 180^{rb})—*Liber de causis*, XVI(XVII), 138, p. 171, l. 15–16; 139–142, p. 171, l. 17–173, l. 37; VI(VII), 64, p. 149, l. 65; XX(XXI), 162, p. 180, l. 48–49; 163–165, p. 180, l. 50–181, l. 67

Per naturam ordinis et reductionis creaturarum ad primum est possibile declarare id idem. Nam quidquid est a primo, provenit ab eo secundum ordinem, secundum quod dicit Algazel II *Prime philosophie* cap. 12. Et ideo reducuntur ad ipsum secundum ordinem, sicut vult Avicenna X cap. 1, quoniam eadem est via reductionis, que est processionis. Reductio autem ad primum est secundum appropinquationem maiorem et minorem, et hec secundum simplicitatem maiorem et minorem, secundum quod habetur ***De causis*** **prop. 17** et **Expositore super eandem**, quod omnis virtus, quo primo propinquior, eo simplicior et infinitior et in operatione mirabilior, et per hoc nobilior, quia nobilius in omni genere est simplicius, secundum quod habetur ab Averroe super XI cap. 24. Ex quibus omnibus sequitur, quod creatura primo in ordine naturarum vicinissima est simplicissima; sed talis non potest esse nisi intelligentia, quia vere simplex est, quod nec est compositum neque delatum super rem aliam, prout habetur **ex prop. *De causis* 7, 27 et Commentatore**.

94–95. Cap. 11 (*F* f. 225^{vb}; *R* f. 250^{vb}; *V* f. 181va)—*Liber de causis*, XXX(XXI), 210, p. 198, l. 43–47

Preterea per necessitatem mensure, que exigitur inter temporale et eternum, arguitur idem sic: res, que cadit secundum omnes sui dispositiones in tempore et secundum substantiam et secundum actionem, seiuncta est a re, que cadit sub eternitate secundum omnes sui dispositiones et in substantia et in actione. Coniunctio autem non est

nisi in rebus similibus. Propter hoc necessaria est res aliqua media, cuius substantia cadit in eternitate, idest supra tempus, et actio in tempore, quoniam, sicut inter tempus et eternum est sempiternum medium ita, quod mensuratur sempiterno, erit medium inter id, quod mensuratur eterno, et id, quod mensuratur tempore, quoniam tempus est infra sempiternum et eternum est supra sempiternum. Et hec ratio est Avencebrolis lib. III cap. 2, et habetur ex **prop. *De causis* 31 et Alfarabio super eandem**, videlicet quod "inter rem, cuius substantia et actio sunt in momento eternitatis, et inter rem, cuius substantia et actio sunt in momento temporis, est medium. Et est illud, cuius substantia est in momento eternitatis et actio in momento temporis." Non est autem dubium, quin natura corporea secundum quod talis utroque modo sit in tempore. Quare inter naturam corpoream et factorem primum, cuius mensura est eternitas, est aliqua substantia media.

96–97. Cap. 11 (*F* f. 227^{rb}; *R* f. 252$^{ra–b}$; *V* f. 182^{vb})—*Liber de causis*, XXIX(XXX), 204 sqq., p. 194, l. 72 sqq.; 204, p. 194, l. 73–80

Hec autem substantia intellectiva dirigens naturam in suis operationibus intelligentia ⟨est⟩ secundum Aristotelem, prout vult Averroes super XI cap. 6. Unde non est mirum, sicut dicit, quod quamvis natura non intelligat de huiusmodi que facit, tamen facit illa aliquam inducendo intentionem et hoc demonstrat, inquit, quod aliquid rememorat ipsam de causis nobilioribus. Verum, ut ante demonstratum est, immediatus motor nature non potest esse motor primus universalis, et ideo necessario est intelligentia. Et causa est secundum Averroem in eodem loco, quia etsi ars una principalis divina, qua regitur natura tota propter hoc, quod ipse idem est rector, qui est auctor, tamen, quia plura sunt artificiata et diversa in natura, que fiunt per multa et multiplicia media, ideo necesse est, quod sint plures artes sub illa arte una prima ab ipsa regulate, per quas quidem regulantur motus et operationes in superioribus et per superiora in inferioribus. Plures autem artes, secundum ipsum, plures sunt intelligentie. Secundum **Alfarabium super prop. *De causis* 30** probatur idem per propositiones, quas ponit ibidem. Et est prima quod "creata sequuntur se adinvicem," alioquin non essent ordinata inter se, quod negat Aristoteles, XI, cap. 25.

Altera propositionum est, quod "substantiam superiorem non sequitur nisi substantia ei similis et non dissimilis," quantum est possibile, ut assimiletur. Et hoc patet ex priori. [...] Quare sequitur, quod continuatio substantiarum ad primum ⟨fit⟩ per assimilationem maiorem et minorem, ut temporalium ad eternam per sempiternas et sempiternalium, quarum una est in tempore, per illam, que est supra tempus,

idest temporis extensionem, que quidem extensio sit mensura primarum actionum illarum substantiarum. Hec autem continuatio intercisa esset, nisi esset intelligentia. Est igitur intelligentia.

98. Cap. 12 (*F* f. 227va; *R* f. 252^{rb}; *V* f. 183ra)—*Liber de causis*, XXVII(XXVIII), 196, p. 192, l. 37–41

Amplius, principium per se notum est, quod simplicia naturaliter sunt priora quam composita ex illis; et causa est, quia omne compositum dividitur in ea, ex quibus componitur, secundum Aristotelem VI *Phisicorum* cap. 1, et etiam in illa resolvitur, secundum quod dicit Avencebrol lib. II cap. 16. Si igitur est aliquid compositum ex duabus naturis, necesse est, quod prioritas illarum ad compositum ex ipsis sit prioritas nature et in ordine essendi. Si igitur inveniatur aliquid compositum ex duabus naturis, quarum una est nobilior alia, secundum quod dicit **Alfarabius super 28 prop.** ***De causis***, quod omne compositum habet unam partem meliorem et alteram viliorem, et item inveniatur vilior pars illius compositi, ita prior in ordine essendi, ut non tantum sit in ipso composito, sed prius in se habet esse preter compositum, tunc necesse est, quod inveniatur pars nobilior prior per se etiam preter compositum, sicut si inveniatur compositio ex auro et argento, quod est electrum, invenitur utrumque seorsum prius composito.

99–101. Cap. 12 (*F* f. 227^{vb}; *R* f. 252$^{va–b}$; *V* f. 183^{rb})—*Liber de causis*, VI(VII), 71, p. 151, l. 1–152, l. 5; VI(VII), 64, p. 149, l. 65; VI(VII), 70, p. 1551, l. 96

Ex quibus omnibus et consimilibus ⟨patet⟩, quod non esset perfectissimum in operibus altissimi, nisi esset creatura talis incorporea non unita corpori. Imperfectum enim necessario requirit perfectum, et ideo nobiliora et perfectiora priora sunt in esse quam minus nobilia et perfecta. Et ideo si conceditur esse de posterioribus, concedetur de prioribus, secundum sermonem Aristotelis III *Metaphisice* cap. 11, quod id, quod est nobilius, est prius. Et ad hoc agit, quod vult Aristoteles in eodem libro et capitulo secundum Averroem, videlicet quod id, quod est minoris divisibilitatis, est prius eo, quod est maioris. Non est autem dubium, quin omne corpori unitum naturaliter divisibilius est quam non unitum. Nam tale omne dividitur secundum motum et operationem ad minus et movetur aliquo modo motu corporis, sicut dicit **Alfarabius super prop.** ***De causis*** 7, et ita divisibile secundum accidens, quamvis non secundum essentiam, sicut distinguit Averroes de indivisibili essentialiter et secundum accidens super III *Celi et mundi* cap. 3. Unde cum divisibile reducatur ad primum principium, quod est indivisibile omni genere divisionis, per indivisibile et minus indivisibile per magis indivisibile et "intelligentia est substantia, que non dividi-

tur," sicut dicitur ***De causis*** 7, tunc per ipsam intelligentiam corpori non unita est omnium aliorum secundum ordinem essendi ad primum indivisibile tamquam posteriorum per prius reductio. Et iuxta hoc potest fieri argumentum per reductionem entium per rationem unitatis. Nam omne indivisibilius uni primo propinquius, secundum quod dicit **Alfarabius super 7** ***De causis***, quod intelligentia, "quia appropinquat uni, fit unum et non dividitur." Igitur quod est divisibilius, non est uni primo propinquius. Propinquius autem est uni substantia, que non dividitur nec alteri unitur quantum ad rationem unitatis; quare talis erit uni primo propinquissima.

102. Cap. 13 (*F* f. 229ra; *R* f. 253^{vb}; *V* f. 184ra)—*Liber de causis*, I, 1, p. 134, l. 1–2
Quod autem dicit Aristoteles non esse substantiam abstractam, que non moveat, non tollit intelligentias nudas corpori non unitas, quoniam et ipse movent sicut amata substantias moventes coniunctas, ad quarum motum moventur celi. Et ideo cum "causa primaria plus est influens quam secundaria," secundum **prop.** ***De causis*** **1**, motus etiam corporum celestium magis debentur intelligentiis nudis separatis quam coniunctis. Quod autem dicit Aristoteles substantiam, que non movet, esse in dispositione diminuta, immo potius otiosam, secundum Averroem, falsum est, sicut tu postea scies.

103. Cap. 18 (*F* f. 216ra; *R* f. 242^{rb}; *V* f. 188va)—*Liber de causis*, IX(X), 92, p. 158, l. 8
Et ratio huius est, quod omnia inferiora creata sunt in intellectuali ⟨intelligentia⟩ angelorum et per consequens animarum, sicut dicit Agustinus *Super Genesim* libro II cap. 2, addens quod "discretio sive species aquarum, terrarum, nature lignorum, herbarum" et ceterorum omnium prius facta sunt in intellectuali intelligentia quam in propria existentia. Et ideo dicitur ***De causis*** **propositione**, quod "omnis intelligentia plena est formis." Singule autem forme [singule] sunt unitates, ex quibus constituitur numerus, qui non est accidens, sicut supra dictum est in sermone *De numero*.

104. Cap. 23 (*F* f. 222ra; *R* f. 247^{rb}; *V* f. 193ra)—*Liber de causis*, XIX(XX), 159, p. 178, l. 25–179, l. 31
Item omne agens, cuius actio non est sua substantia, est agens non per se totum, sed aliquid sui; sed omne agens preter primum est agens, cuius actio non est sua substantia; igitur omne agens preter primum est agens non per se totum, sed aliquid sui.
Ratio primi est, quod est agens per se ipsum et non per virtutem et est agens per virtutem et non per se ipsum, sicut dicit Avicenna VI *Metaphisice* cap. 2. Agens priori modo est agens primus, qui agit per

suum esse et ideo est agens unita actione, sicut dicitur **super 20** ***De causis***. Omne autem agens preter ipsum est agens per virtutem et non per se ipsum, scilicet totum, et ideo suum agere non est suum esse, sicut sua actio non est sua substantia.

COMPARATIO

F f. 231va *Liber de causis*, XX(XXI), 162, p. 180, l. 48–49
Preterea primum est dives per se ipsum et est dives maius, sicut habetur ***De causis*** **prop. 20.**

F f. 237va *Liber de causis*, IV, 37, p. 142, l. 37
Quid autem sit nomen reale compositi primi, ut habet esse preter animam, non video esse, quia uidetur dicere illa propositio ***De causis***: "Prima rerum creaturarum est esse," sicut postea patebit in capitulo *De ente et esse*.

F 238va *Liber de causis*, IV, 37, p. 142, l. 37
Nam primum donum divine bonitatis est esse et forte ob hoc dicitur ***De causis***, quod "prima rerum creatarum est esse" et ideo omnium esse est a primo esse.

Bibliography

Manuscripts

Evreux, Bibliothèque municipale, 79
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 83.27
Firenze, Biblioteca nazionale Centrale, Cod. Conv. Soppr. A.VI.437
Madrid, Biblioteca Nacional, 489
Oxford, Balliol College Library, 112
Oxford, Balliol College Library, 232
Oxford, Bodleian Library, Auct. F.5.28
Oxford, Bodleian Library, Digby 67
Oxford, Magdalen College Library, 192
Oxford, Merton College Library, 140
Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 6506
Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 16082
Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 16084
Reims, Bibliothèque municipale, 864
Tours, Bibliothèque municipale, 247
Uppsala, Universitetsbibliotek, Ms. C.595

Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1041
Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2081
Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4301
Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6771
Zagreb, Knjižnica Metropolitana, Mr. 97

Primary Sources

Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, 1, ed. W. Fauser, Münster, Aschendorff 1993 (Editio Coloniensis 17,2).

Albert the Great, *De caelo et mundo*, I, 3, 8, ed. P. Hoßfeld, Münster, Aschendorff 1971 (Editio Coloniensis 5,1).

Alexander of Hales, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Vol. IV, Firenze, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1948.

Augustine, *De civitate Dei*, XII, 26, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout, Brepols 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina, 48).

Augustine, *De Genesi ad litteram*, VII, 22, ed. J. Zycha, Prag—Wien—Leipzig, Tempsky—Freitag 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28,1).

Augustine, *De Trinitate*, III, 7, n. 13, ed. W.J. Mountain, F. Glorie, Turnhout, Brepols 1968 (Corpus Christianorum. Series Latina, 50).

Averroes, *Super Metaphysicam*, IX, comm. 7, in *Das neunte Buch des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes*, ed. B. Bürke, Bern, Francke Verlag 1969.

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Prop. 14–34*, ed. L. Sturlese, M.R. Pagnoni-Sturlese, B. Mojsisch, Hamburg, Meiner Verlag 1986 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,2).

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Prop. 136–159*, ed. F. Retucci, Hamburg, Meiner Verlag 2007 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,6).

Berthold of Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Prop. 160–183*, ed. U.R. Jeck, I.J. Tautz, Hamburg, Meiner Verlag 2003 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,7).

Bonaventure, *Sententiae*, II, dist. 18, art. 2, q. 3, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1885, vol. 2.

Bonaventure, *In Hexaëmeron collatio*, XI, 18, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1891, vol. 5.

Eustratius, *In Ethicam Nicomachean commentarius. Translatio Roberti Grosseteste*, I, 4, ed. H.P.F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Leiden, Brill 1973 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI,1).

John Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 2, pars 1, q. 4, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1973 (Opera Omnia 7).

Liber de causis—A. Pattin, "Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes," in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.

Nicholas of Amiens, *Ars fidei catholicae—Ein Beispielwerk axiomatischer Methode*, ed. M. Dreyer, Münster, Aschendorff 1993.

Peter Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, 7, cap. 8–9, vol. 1, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae Ad Clars Aquas 1971.

Proclus, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, 56, ed. H. Boese, Leuven, University Press 1987.

William of Auvergne, *De Trinitate*, 6, ed. B. Switalski, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1976.

Secondary Sources

Bardenhewer, O. (1882), *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen 'Liber de causis'*, Freiburg i.B., Herder.

Beccarisi, A., Porro, P., Imbach, R. (eds) (2008), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. L. Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Hamburg, Meiner Verlag.

Beierwaltes, W. (2007), *"Primum est dives per se*. Das erste ist reich durch sich selbst. Meister Eckhart und der *Liber de causis*," in Id., *Procliana, Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a.M., Klostermann, p. 129–164.

Bos, E.P. (1992), "William of Ockham's Interpretation of the First Proposition of the *Liber de causis*," in Bos, Meijer (eds) 1992, p. 171–189.

Bos, E.P., Meijer, P.A. (eds) 1992, *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden / New York / Köln, Brill.

Callus, D.A. (1943), "Introduction of Aristotelian Learning to Oxford," in *Proceedings of British Academy* 29, p. 229–281.

Calma, D. (2012), "Du néoplatonisme au réalisme et retour. Parcours latins du *Liber de causis* aux XIII^e^–XVI^e^ siècles," in *Bulletin de philosophie médiévale* 54, p. 217–276.

D'Ancona, C. (1991), *"Philosophus in libro De Causis*. La recezione del *Liber de Causis* come opera aristotelica nei commenti di Ruggero Bacone, dello ps. Enrico di Gand e dello ps. Adamo di Bocfeld," in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 2, 2, p. 611–651.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le Liber de causis*, Paris, Vrin.

D'Ancona, C. (2014), "The *Liber de causis*," in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 137–161.

D'Ancona, C., Taylor, R. (2003), "Le *Liber de causis*", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, Editions du CNRS, vol. 1 Suppl., p. 599–647.

Freddoso, A.J. (1994), "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects," in *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, p. 131–156.

Grabmann, M. (1913), "Die Metaphysik des Thomas von York," in J. Geyser (ed.), *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumker*, Münster i.W., Aschendorff, p. 181–193.

Hudry, F. (1992), "Le *Liber XXIV philosophorum* et le *Liber de causis* dans les manuscrits," in *Archives d'Histoire doctrinale et litéraire du Moyen Age* 67, p. 63–88.

Iglesias, E. (1946), *De Deo in operatione naturae vel volutantis operante*, México, Buena Prensa.

Libera, A. de (1981), "Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand," in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65, p. 55–74.

Libera, A. de (1992), "Albert le Grand et le Platonisme. De la doctrines des Idées à la théorie des trois états de l'Universel," in Bos, Meijer (eds) 1992, p. 89–119.

Libera, A. de (1997), "Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIII^e siècle," in C. Lafleur (ed.), *L'enseignment de la philosophie aus XIII^e siècle. Auteur du Guide de l'etudiant du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, p. 61–88.

Libera, A. de (2005), *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris, p. 223–244.

Longpré, E. (1926), "Fr. Thomas d'York, O.F.M. La première somme métaphysique du XIII^e siècle," in *Archivum franciscanum historicum* 19, p. 875–930.

Meliadò, M. (2013), "Theologie und Noetik der Erstursache: der *Liber de causis* als Quelle Meister Eckharts," in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 24, p. 501–553.

Perler, D., Rudolph, U. (2000), *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabischen und im europäischen Denken*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Punzi, A. (2016), "Thomas of York's *Comparatio sensibilium*," in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 83,2, p. 313–352.

Retucci, F. (2008), "*Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte*: Eckhart, il *Liber de causis* e Proclo," in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, vol. 1, Freiburg, Academic Press Fribourg, p. 135–166.

Retucci, F. (2008b), "Tommaso di York, Eustrazio e la dottrina delle idee di Platone," in Beccarisi, Porro, Imbach (eds) 2008, p. 79–110.

Retucci, F. (2010), "The *Sapientiale* of Thomas of York: The Fortunes and Misfortunes of a Critical Edition," in *Bulletin de philosophie médiévale* 52, p. 133–160.

Reilly, J.P. (1953), "Thomas of York on the Efficacy of the Secondary Causes," in *Medieval Studies* 25, p. 225–233.

Ruh, K. (1996), "Der *Liber de causis*," in Id., *Geschichte der abendländischen Mystik*, Vol. 3, München, Beck, p. 19–32.

Saffrey, H.D. (2002[2]), "Introduction," in Thomas de Aquino, *Super librum de causis expositio*, ed. H.D. Saffrey, Paris, Vrin, p. XV–LXXIII.

Sannino, A. (2004), "La dottrina della causalità nell'universo di Guglielmo di Alvernia: Percorsi di lettura," in *Studi filosofici* 27, p. 31–68.

Sannino, A. (2008), "Il *Liber viginti quattuor philosophorum* nella metafisica di Bertoldo di Moosburg," in Beccarisi, Porro, Imbach (eds) 2008, p. 252–272.

Steel, C. (2002), "Neoplatonic Sources in the Commentaries on the Nicomachean Ethics by Eustratius and Michael of Ephesus," in *Bulletin de philosophie médiévale* 44, p. 51–57.

Steele, R. (1935), "Introduction" in *Rogeri Baconi Quaestiones supra Librum de causis*, ed. R. Steele, Oxford / London, Clarendon / Milford (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 12), p. XV–XXIV.

Sturlese, L. (1978), "Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg," in R. Creytens (ed.), *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia, oblata Thomae Kaeppeli O.P.*, Roma Edizioni di storia e letteratura, p. 175–247.

Taylor, R.C. (1983), "The *Liber de causis*: a Preliminary List of Extant Mss.," in *Bulletin de philosophie médiévale* 25, p. 63–84.

Treserra, F. (1929), "*De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco*," in *Analecta sacra Tarraconensia* 5, p. 33–102.

Teske, R.J. (1989), "Introduction," in *William of Auvergne The Trinity, or the First Principle*, Translated from the Latin by R.J. Teske, F.C. Wade, Milwaukee, Marquette University Press.

CHAPTER 4

Le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* dans deux bibliothèques anglaises : Merton College (Oxford) et Peterhouse (Cambridge)*

Laure Miolo
Université Lumière Lyon II

L'histoire du *Liber de causis* dans les universités d'Oxford et Cambridge est, comme à Paris, étroitement liée à l'introduction massive du corpus philosophique aristotélicien et pseudo-aristotélicien durant le premier quart du XIII^e^ siècle. Le manuscrit composite de la Bodleian Library, Selden supra 24, entré au monastère de Saint-Alban vers 1200–1250 constitue l'un des premiers témoignages de l'introduction du *Liber de causis* en Angleterre[1]. Il était notamment connu du maître Alexandre Neckam, qui a certainement eu accès à l'*exemplar* sur lequel a été copiée une partie du manuscrit Selden supra 24. Ces cahiers comprenaient la *Métaphysique*, l'*Ethica vetus*, le *De celo et mundo* du pseudo Avicenne et le *Liber de causis*, nommé *Metaphysica Avendauth*[2]. Il s'agit des quatre textes aristotéliciens et pseudépigraphes dont le maître avait directement connaissance[3]. Dans son *Speculum speculationum*, écrit entre 1212 et 1213, il cite trois de ces textes : la *Métaphysique*, le *Liber de causis* et l'*Ethica vetus*[4]. La connaissance de ces traités ainsi que les liens qu'Alexander Neckham entretenait avec Alfred de Sareshel et le maître John Blund, formé aux arts et à la théologie à Paris, constituent tout autant de témoignages d'une réception scolaire précoce du corpus naturaliste et métaphysicien d'Aristote.

L'assimilation de cet imposant corpus accompagné des commentaires arabes et de pseudépigraphes entraîna une nouvelle organisation du savoir, dont les universités d'Oxford et de Cambridge se portèrent garantes notamment par la prescription des nouveaux textes à étudier. Au-delà de l'intro-

* Je tiens à remercier sincèrement Dragos Calma pour ses précieuses relectures et remarques.

1 Sur ce manuscrit, voir Alverny 1965, p. 280–282. Thomson 1982, no. 56. Burnett 1996, p. 28–33 et Burnett 1997, p. 69, 71–72, 82.

2 Voir dans ce même volume la contribution d'Irene Caiazzo.

3 Alexandre Neckam acquit probablement cet *exemplar* en France avant de l'amener en Angleterre, à son retour, au début des années 1180 ; sur ce point voir aussi Burnett 1996, p. 33, n. 33.

4 Le *Liber de causis* est cité dans le livre II au chapitre *De eternitate* ; cf. Thomson1988, ii, 35, p. 164.

© LAURE MIOLO, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_006
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

duction de ces opuscules, il s'agissait d'une conception bouleversant les cadres anciens. Le « nouvel Aristote » permit l'intégration au savoir existant d'un noyau de connaissances organisées, définissant les principes et conclusions des phénomènes terrestres et célestes, grâce à un ensemble de textes philosophiques et scientifiques nouvellement traduits[5].

L'intérêt pour les sciences naturelles à Oxford dans la première moitié du XIII^e siècle est largement représenté par des maîtres tels que Jean de Londres, Roger Bacon, Robert Grosseteste, Adam Marsh ou Adam de Bockfield. Le nombre important de manuscrits ou de mentions de la compilation nommée *Corpus vetustius* – une association de divers traités de philosophie naturelle issus des traductions arabo-latine et gréco-latine – démontre le succès que rencontra le « nouvel Aristote » dans les deux premières universités anglaises[6]. La glose dite d'Oxford est un autre témoin d'un enseignement des *libri naturales* à Oxford dès les années 1240–1250[7]. Dans cette afflux de textes nouvellement traduits, quelle fut la place octroyée au *Liber de causis* ? Trois manuscrits universitaires oxoniens du *Corpus vetustius* et présentant la *glossa anglicana* contiennent le *Liber de causis*[8]. Est-ce à dire que ce dernier fut enseigné à Oxford dans le cadre de lectures sur les *Libri naturales* ? Il semble tant à Oxford qu'à Cambridge que le statut du *Liber de causis* dans le monde scolaire soit moins manifeste que pour l'ensemble du corpus métaphysicien et naturaliste d'Aristote. Tantôt associé dans les manuscrits à la *Métaphysique* tantôt aux *Parva naturalia*, nous verrons qu'il est difficile de tirer des conclusions définitives quant à son insertion dans l'enseignement philosophique.

Si l'on connaît mieux aujourd'hui le contexte d'introduction des traités aristotéliciens et pseudo-aristotéliciens dans les milieux scolaires et l'attitude des maîtres envers ces œuvres, certains points doivent encore être mieux définis, notamment la circulation du *Liber de causis* et de l'*Elementatio theologica* entre les *scolares*, leurs bibliothèques privées et leur réception dans les institutions collégiales séculières oxoniennes et cantabrigiennes. La deuxième moitié

5 Sur la nouvelle organisation de la Faculté des arts qu'entraîna l'assimilation du corpus aristotélicien et pseudo-aristotélicien dans le milieu anglais voir French 1997 ; French 2000, p. 75–106.

6 Birkenmajer 1970.

7 Sur la glose d'Oxford ou la *glossa anglicana* qui occupe les marges aménagées à cette effet de certains manuscrits du *corpus vetustius*, voir Burnett, Mendelsohn 1997, discutant en particulier de la glose relative à la *Physique*. Plus généralement et pour un aperçu des manuscrits contenant cette glose voir Burnett 1996.

8 Nous nous fions à la liste établie par Charles Burnett d'après l'*Aristoteles Latinus* (Burnett 1996, p. 47–50).

du XIIIe siècle est marquée par la fondation d'un nouveau type d'institutions séculières conciliant l'idéal charitable de l'*hospitium* et la vie conventuelle. La réunion d'une communauté séculière d'étudiants vivant ensemble, selon des Statuts, constitue en soi une amélioration du système d'accueil de l'*hospitium*[9]. Néanmoins, la mise à disposition pour des sociétaires – et des membres extérieurs – d'un instrument de travail telle qu'une bibliothèque ancre ces nouvelles fondations séculières dans le monde universitaire. En l'absence de véritables bibliothèques universitaires ou de facultés avant le XVe siècle à Oxford et à Cambridge, les bibliothèques des nouveaux collèges séculiers vont rendre l'accès aux livres et aux manuels de travail plus aisés. Les institution collégiales séculières vont donc rivaliser avec les *studia* mendiants et d'autres maisons régulières qui offraient alors aux membres de leurs ordres un soutien à l'étude par des exercices scolaires et la présence, en leurs murs, d'une bibliothèque[10]. L'étude du *De causis* et de l'*Elementatio theologica* dans les universités d'Oxford et Cambridge est indissociable de ce contexte de changement caractérisé par la refonte des modèles anciens. La restitution de ces deux œuvres dans le cadre universitaire peut donc être envisagée par une analyse des catalogues de bibliothèques et des manuscrits subsistants, qui constituent tout autant d'attestations de la réception des deux opuscules dans un tel cadre.

Les sources statutaires demeurent bien entendu d'autres témoignages importants d'une lecture et d'une pratique universitaire mais bien souvent elles ne sont que le reflet d'une norme éloignée de l'activité réelle des maîtres et étudiants. Les livres ayant circulé au sein même d'une communauté prouvent, bien souvent, que les prescriptions possédaient un caractère idéalisé ou du moins soutenaient une idéologie précise. Il demeure tout de même important de glaner les maigres informations que nous offrent ces règlementations de l'enseignement.

Nous étudierons ici la réception du *Liber de causis* et de l'*Elementatio theologica* de Proclus à travers les sources de deux bibliothèques médiévales d'Oxford et de Cambridge, à savoir Merton College et son collège jumeau cantabrigien, Peterhouse. Le choix de ces deux *librarie* s'est imposé d'une part parce qu'elles possèdent les collections de livres les plus importantes aux XIVe et XVe siècles – des collections adaptées au nombre des sociétaires de ces institutions – et

9 Pour une évolution de l'*hospitium* au collège voir Weijers 1983. Plus spécifiquement sur le modèle parisien voir Verger 1992. Quant aux premiers collèges d'Oxford, voir Highfield 1984. Sur le développement des premiers collèges à Cambridge voir Leader 1989, p. 45–90.

10 Sur les bibliothèques collégiales anglaises voir Lovatt 2006.

d'autre part car ce sont les collèges pour lesquels le plus de sources relatives aux bibliothèques et aux manuscrits subsistants nous sont parvenues. Par ailleurs, en dépit de riches sources pour l'histoire des bibliothèques, l'investigation menée pour les autres collèges d'Oxford et Cambridge n'a abouti qu'à de maigres résultats au vu de la description très succincte des livres dans les inventaires[11]. Merton College et Peterhouse sont sans conteste les collèges qui offrent le plus de détails concernant le *De causis*, l'*Elementatio* et leurs lecteurs.

1 Vide statutaire : Oxford, Cambridge. Excursus à Paris

Les textes didascaliques ou les introductions à la philosophie d'origine parisienne entre 1240 et 1250 – que cela soit le *Guide de l'étudiant* ou la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence – ont fait du *Liber de causis* un complément nécessaire à la *Métaphysique* qui apportait à cette dernière les éléments nécessaires pour développer une théologie naturelle. Le *Liber de causis* venait en quelque sorte couronner aux côtés de la *Métaphysique*, la théorétique aristotélicienne[12]. Jean de Dacie – entre 1270–1280 – est plus prudent, pour lui, le *Liber* ne doit pas être confondu avec la *Métaphysique*, il s'en distingue ; cependant il pallie l'absence d'un traitement de la théorie des substances séparées et de ce fait complète l'œuvre aristotélicienne[13]. Quant au commentaire au *Liber de causis* du Ps.-Adam de Bockfield, composé après 1251, il réitère la conception du

11 Cette étude se fonde sur les deux éditions récentes des sources relatives aux bibliothèques collégiales de Cambridge et Oxford, que nous offre la collection *Corpus of British Medieval Library Catalogues* dirigée par Richard Sharpe et James Willoughby (voir Clarke 2002 et Thomson 2015). Merton College et Peterhouse ont ainsi été retenus, en dépit d'autres collèges possédant pourtant de riches sources liées à l'histoire des bibliothèques, mais dont les descriptions des catalogues ou inventaires médiévaux ne mentionnent pas explicitement le *Liber* ou l'*Elementatio theologica*. C'est notamment le cas de New College, Oxford offrant un inventaire des livres de sa bibliothèque (c. 1386), classé thématiquement, mais ne présentant pas de mentions des deux opuscules dans sa rubrique des volumes philosophiques.

12 Sur les textes didascaliques et plus spécifiquement sur le *Guide de l'étudiant* et la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, il faudra se reporter aux études fondamentales de Claude Lafleur et Joanne Carrier : Lafleur, Carrier 1988, p. 297–347 et Lafleur 1997, p. 345–372. A propose du corpus de la *Métaphysique* voir Libera 1997.

13 Otto 1955, p. 26 : *Plures autem libros metaphysice non habemus translatos, quamuis in Greco, ut dicitur, bene sunt usque ad viginti duos. Quidam etiam solent addere* Librum de causis*, quamuis potest dici, quod distinguitur a* Metaphysica*, nam* Liber de causis *est de substantiis seperatis, secundum quod una habet influentiam super aliam, unde etiam ex hoc nomen accepit. Nomen enim cause nomen influentie est. Sic autem non considerantur substantie separate in* Metaphysica*, ut patet intuenti*.

Guide de l'étudiant et d'Arnoul de Provence, en faisant du *De causis* le quatorzième livre de la *Métaphysique*[14]. Mais qu'en est-il dans les applications statutaires anglaises ?

Les statuts d'Oxford ont été rassemblés dans l'édition de Strickland Gibson et constituent un amalgame de règlements de plusieurs périodes[15]. Il est donc important de demeurer prudent dans l'étude de ces sources normatives et de ne pas y voir l'expression d'une pratique antérieure.

Les statuts de 1268 mentionnent les titres des œuvres *De forma*, c'est-à-dire les traités que les étudiants doivent avoir entendu avant l'examen de la *determinatio* en arts : après la logique et la grammaire, il est précisé que les étudiants doivent avoir lu trois livres de philosophie naturelle, à savoir : la *Physique*, le *De anima* et le *De generatione et corruptione*. Les candidats déterminant *pro aliis*, au nom d'autres étudiants, devront avoir entendu en plus des précédentes prescriptions, les trois livres des *Météores*. Ni la *Métaphysique* ni le *Liber de causis* ne sont cités. Ces statuts font référence au minimum requis pour accéder à la déterminance. Il s'agit probablement des lectures ordinaires dispensées par le maître régent. Les étudiants pouvaient certainement élargir leurs lectures puisqu'en 1407 il est fait référence aux lectures cursives, dispensées par les bacheliers, de certaines parties de la *Métaphysique*. La *Métaphysique* est également prescrite la même année en lecture ordinaire pour les candidats à l'examen d'*inceptio*, leur permettant d'accéder à la régence en arts.

Autour de 1313, d'autres statuts exigent que les candidats à l'*inceptio* aient entendu : le *De animalibus,* le *De motu*, le *De motu animalium*, les *Meteora*, d'autres livres de philosophie naturelle sans plus de précisions et l'*Ethica* d'Aristote. À nouveau, rien n'est dit du *Liber de causis*. Il en est de même pour les statuts de la fin du XIV^e^ siècle, plus précis, puisqu'ils associent un certain nombre de semaines à l'exception des jours fériés dédiés à la lecture des œuvres : six semaines pour le *De animalibus*, trois mois pour les *Meteora* et le *De celo et mundo*, quatre mois pour l'*Ethique*. Le silence est donc de mise concernant le *Liber de causis* mais également concernant la *Métaphysique*[16].

Les statuts mettent donc en exergue un enseignement oxonien tourné vers la philosophie naturelle et la philosophie morale représentée par l'*Ethique*. Qu'en est-il des mentions *De forma* que l'on peut noter dans les manuscrits ? Sont-

14 Libera 1997, p. 75–76. Sur ce commentaire voir Calma 2018.

15 Gibson 1931.

16 Plusieurs études offrent une précieuse analyse des statuts de la Faculté des arts d'Oxford, traitant en particulier des XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Voir Weisheipl 1964 ; Weisheipl 1966 ; Fletcher 1984. Sur les grades universitaires, les exercices et les œuvres aux programmes voir Weijers 1996.

elles plus parlantes concernant le *Liber de causis* ou les *Éléments de théologie* de Proclus ? Deux manuscrits de Merton College du premier quart du XIV^e^ siècle présentent des mentions *De forma* en marge. Celles-ci complètent les statuts officiels et nous offrent un témoignage précoce de l'enseignement qui avait lieu à Oxford, et probablement dans l'enceinte de Merton College dans les années 1340. Le premier manuscrit, Merton College ms. 261, énumère les livres nécessaires à l'*inceptio* : *Nota quod hec est forma inceptorum in artibus*. Dans les lectures philosophiques exigées apparaissent donc : les trois premiers livres des *Météores*, les quatre livres du *De celo et mundo*, les dix livres de l'*Ethique*, les douze livres du *De animalibus* et les dix livres de la *Métaphysique*. Une autre mention précise qu'un étudiant dont on ne possède que les initiales I.T. a entendu de son maître N.K. le livre *De sompno et vigilia* ainsi que le livre *De memoria et reminiscentia* ainsi que le *De sensu et sensato* et le *De motu animalium*[17]. Si la *Métaphysique* et des livres issus des *Parva naturalia*, cités dans les mentions *De forma*, viennent enrichir les prescriptions statutaires, le *Liber de causis* n'en fait toujours pas partie. L'énumération du deuxième manuscrit, Merton College ms. 281, ne présente pas non plus de référence au *Liber*. Elle aussi propose une liste des livres à avoir lu pour l'*inceptio* et reprend en substance la même liste que le volume Merton College ms. 261 : *De celo et mundo, Meteora, Metaphysica, Ethica* et probablement deux livres du *De animalibus*[18].

Les statuts de Cambridge sont tout aussi silencieux, bien que plus tardifs. L'université de Cambridge, née de la dispersion des étudiants oxoniens en 1209, ne s'est pas émancipée de son modèle jusqu'au XVI^e^ siècle. L'accent mis sur la logique, les sciences mathématiques et la philosophie naturelle semble assez similaire à Cambridge. Il faut souligner que dès le XIV^e^ siècle nombreux sont les étudiants ou maîtres de Cambridge à être passés par Oxford. Les statuts cantabrigiens de la fin du XIV^e^ siècle offrent un programme des lectures ordinaires et précisent que la première année en arts est dédiée à la *Logica vetus*, la deuxième année à la *Logica nova*. La troisième année est réservée aux *Libri naturales*, à savoir la *Physique* durant les deux trimestres, et durant l'été un des traités, au choix, issus des *Parva naturalia* : *De generatione*, *De anima*, *De celo et mundo*,

17 Merton College, ms. 261, f. 112^v^ : *Nota quod hec est forma inceptorum in artibus. In primis iiior libri* Metheorum. *Item IIIIor de* Celo et Mundo. *Item quartus* Topicorum *Boycii a Marchal. Item* Algarismus (sic) *inicium a Payn. Item Compotus cum* Spera. *Item Aritmetica cum Gemetria* (sic). *Item x libri* Eticorum. *Item xii libri* de Animalibus. *Item x libri* Metaphysice *2 4 5 6 7 8 9 10 11 12* (sic) *a Play*. Voir également le catalogue des manuscrits de Merton College, Thomson 2009, p. 201.

18 Merton College ms. 261, f. 184^v^ : *Pro forma inceptarum audientur*. Liber celi et mundi. *Liber* Metheorum. *Liber geometrie. Liber* Arsmetrice (sic) *Boecii. Liber* Methafisice. *Liber* Ethicorum. *Liber* Polleticorum (sic) *et duo de parvis libris* Animalibus (sic).

Meteora, *Ethica*. Enfin, la quatrième année est dédiée à la lecture de la *Physique* ou de la *Métaphysique* durant deux trimestres, et à nouveau l'été est réservé aux *Parva naturalia*[19].

Les statuts de ces deux universités anglaises contrastent fortement avec les statuts de l'Université de Paris qui ne sont pour autant pas des plus prolixes. Néanmoins, après les condamnations de 1210, 1215 et 1231, même si la levée des interdictions n'intervint pas, les statuts du 19 mars 1255 de la Faculté des arts mentionnent le *Liber de causis* parmi les lectures obligatoires, au même titre que la *Métaphysique*, la *Physique* et les *Parva naturalia*[20]. Ces statuts nous offrent également la première mention officielle du *Liber*. De même, la condamnation de 1277, dont plusieurs propositions du *De causis* tombaient sous le coup, ne mit pas un frein à sa diffusion puisque la liste du stationnaire André de Sens en 1304 cite les commentaires de Thomas d'Aquin et Gilles de Rome au *Liber de causis* dans ses *exemplaria*[21].

Le silence des statuts d'Oxford du début du XIV^e^ siècle concernant le *Liber de causis* est-il à mettre sur le compte des condamnations de 1277 de Robert Kilwardby largement réitérées par Jean Peckham en 1284 et 1286 ? Il ne semble pas que ces condamnations aient eu une réelle incidence sur la réception de l'œuvre. En effet, celles-ci visent en grande partie la thèse thomiste de l'unité de la forme substantielle[22]. Les propositions condamnées ont également pour but de réconcilier la philosophie aristotélicienne et la théologie augustinienne. Les propositions du *Liber de causis* ne sont donc pas clairement visées. Le silence statutaire d'Oxford et Cambridge est peut-être dû au caractère extraordinaire des *lectiones* du *Liber de causis*. Etait-il considéré comme une « friandise des jours de fêtes », selon la formule de Guy Beaujouan[23] ?

Quoi qu'il en soit nous ne pouvons pas nous fier entièrement aux statuts car ils n'offrent qu'un instantané d'une période et ne concernent bien souvent qu'un type d'examen (*determinatio* ou *inceptio*) et une forme de *lectio* (*cursorie* ou *ordinarie*). Etudier la réception du *Liber de causis* et de l'*Elementatio theologica* dans les universités anglaises par ces maîtres séculiers implique de

19 Hackett 1970, p. 297–299 ; Leader 1989, p. 93.

20 Châtelain, Denifle, Samaran 1891, I, n° 246.

21 Murano 2005, p. 125.

22 Le texte de la condamnation a été édité dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis* : Châtelain, Denifle, Samaran 1891, n° 474. Les différents aspects de la condamnation et sa chronologie sont abordés dans Boureau 1999, p. 7–86.

23 Guy Beaujouan employait cette formule pour faire référence à l'enseignement officiel du *quadrivium*, dont les statuts de 1215 prescrivaient qu'il devait être lu *in festivis diebus* (Beaujouan 1997, p. 193–194). Ce type de prescription pourrait expliquer le silence des statuts concernant le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica*.

chercher leur place au sein de l'important corpus qu'offrent les bibliothèques collégiales, moins avares de témoins que les statuts universitaires.

2 Le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* à Merton College (Oxford)

Le collège de Merton fut fondé en 1264 par Walter de Merton, chancelier d'Henri III puis évêque de Rochester, alors que l'université d'Oxford tendait à achever un long processus d'institutionnalisation marqué par des conflits et qu'Henry III, roi d'Angleterre, était confronté à la seconde guerre des barons menée, entre autres, par Simon de Montfort. Il s'agit du premier collège séculier d'Oxford. Il accueillait une vingtaine d'étudiants provenant en majorité du diocèse de Winchester, l'évêque ayant été l'un des premiers protecteurs de la fondation. Il était alors également composé d'une douzaine de neveux du fondateur[24]. Les étudiants qui souhaitaient devenir sociétaire du collège devaient être proches de la déterminance ou avoir déjà déterminé. Parmi les sociétaires se trouvaient donc des artiens et des maîtres ès arts poursuivant leurs études, majoritairement, en faculté de théologie. Dès 1274, année d'installation définitive du collège à Oxford, l'institution se dota d'un certain nombre de livres, la majorité ayant été acquise par dons ou par legs[25]. Les recommandations des archevêques de Canterbury, Robert Kilwardby puis Jean Peckham, respectivement en 1276 et 1284, profitèrent à l'accroissement de la collection du collège. Robert Kilwardby recommandait ainsi, fidèle au modèle dominicain, qu'un sociétaire qui possédait des livres devait les laisser *ad usum communem* lors de son départ du collège[26].

Les livres étaient conservés dans des coffres dont la classification était thématique : livres de théologie, livres de philosophie et livres de grammaire. Ces volumes étaient destinés aux distributions annuelles parmi les sociétaires[27]. Une bibliothèque commune des livres enchaînés devait exister dès 1338 puisque certains sociétaires artiens lors d'une réunion, nommée *scrutinium*, se plaignaient que l'accès ne soit autorisé qu'aux maîtres ès arts[28].

---

24 Sur le contexte de fondation de ce collège voir Highfield 1964, p. 5–78 ; Highfield, Martin 1997, ch. 1–3.

25 Powicke 1931, p. 1–91. Highfield, Martin 1997, p. 74–92.

26 Les recommandations de Robert Kilwardby et Jean Peckham ont été respectivement éditées dans Garrod 1929, et Martin 1885, III, p. 123–124.

27 Ces distributions annuelles sont nommées des *electiones*, sur ce point voir Ker 1985.

28 Allen, Garrod 1928, p. 34.

Le fonctionnement de cette bibliothèque collégiale repose en grande partie sur le système d'*electio*, autrement dit, la distribution de livres. Ce rituel académique était dirigé par le recteur (*electio* des livres théologiques) et le vice-recteur (*electio* des livres philosophiques).

Les manuels requis en arts ou en théologie étaient distribués aux étudiants de différents niveaux. Cette pratique souffrait d'une certaine irrégularité, elle n'était pas forcément annuelle comme le montrent les *scrutinia* de 1338 et 1339[29]. L'*electio* de Merton College était semble-t-il soumise à la volonté des sociétaires d'en initier une. L'importance des *sortes*, ou lots de livres, varie pour les *electiones* philosophiques de 1372 et 1375 entre cinq et seize livres par sociétaires. Ce nombre s'accroît sensiblement, lors de l'*electio* des livres de philosophie de 1408–1409, durant laquelle chaque sociétaire reçoit un peu plus d'une douzaine de volumes. Au vu du nombre de livres distribués il n'était probablement pas nécessaire d'instituer une distribution strictement annuelle. L'*electio* des livres théologiques était dirigée par le recteur dans sa maison tandis que l'*electio* des livres philosophiques se déroulait dans la salle commune (*aula*) et était supervisée par le vice-recteur[30]. La distribution des livres, bien que très étroitement liée aux statuts de l'université, n'était pas un système fermé. En plus de leur lot (*sors*), les sociétaires pouvaient réclamer d'autres volumes.

Les sources médiévales de Merton College liées aux livres sont pratiquement toutes liées aux pratiques de l'*electio* et de l'*indentura* (un acte d'emprunt liant le recteur du collège à un emprunteur), exception faite des actes de donations et des testaments d'anciens sociétaires dont le plus symbolique provient de William Reed[31]. Toutefois, un catalogue fragmentaire des livres philosophiques existe pour les années 1318–1338. Il décrit des livres de philosophie, de grammaire et de mathématiques. Des dons ont également été reportés. La précision du catalogage (prisée du manuscrit, titre du livre, *ex-dono* ou *ex-legato*, et mots-repères) permet de suivre un manuscrit sur plusieurs *electiones*. Ce n'est qu'au XVI^e^ siècle que les manuscrits distribués sont uniquement catalogués selon leurs mots-repères sans plus de précisions[32].

L'inventaire de 1318–1338 nous offre ainsi six occurrences du *De causis* et de l'*Elementatio theologica* de Proclus[33].

---

29 Lors du *scrutinium* de 1338, Simon Bredon et d'autres sociétaires, dont John Dumbleton, réclament une nouvelle distribution de livres : Allen, Garrod 1927, p. 34 : *Bredon : quod expediret procedere ad eleccionem. Dumbledon : quod fiat eleccio. Eynho : expediret quod modo fieret eleccio. Assyndon : quod fiat eleccio. Duraunt : videtur sibi quod eleccio est facienda.*

30 Garrod 1927 ; Lovatt 2006, p. 168–171.

31 Sur William Reed voir Thomson 2010.

32 Thomson 2015. Le catalogue des livres philosophiques est édité au n°U046.

33 Voir les occurrences relevées dans cet inventaire en annexe.

Les deux premières mentions semblent désigner le même manuscrit : le contenu, la prisée et les mots-repères sont similaires. Il s'agit donc probablement d'une erreur du bibliothécaire. Toute chose est-il que ce manuscrit fut légué par un ancien socius John Martin, sociétaire de 1295–1299, qui lègue quatre autres volumes de philosophie dont la *Physique* et les *Parva naturalia*. D'après la description du bibliothécaire, le manuscrit présente le *De causis* accompagné d'un commentaire, le pseudépigraphe est ici précédé de l'*Ethique*. Toutefois, aucune précision n'est apportée quant à l'auteur de ce commentaire[34].

Plus intéressant est probablement le legs de William Burnell, doyen du chapitre de Wells et neveu de Robert Burnell († 1292), chancelier du royaume sous Edouard Ier et ami de Walter de Merton. Il lègue en 1304 un manuscrit cité comme *Commentum metaphysice* pouvant peut-être correspondre au commentaire d'Averroès dans la traduction de Michel Scot. Ce commentaire est suivi de cette acception : *cum proposicionibus Procli commentatis*, qui semble correspondre aux *Éléments de théologie* de Proclus. Au sein de ce legs, un autre manuscrit doit attirer notre attention : il comprenait un commentaire au *De celo et mundo*, suivi du *Liber de causis* commenté, sans plus d'informations, et un commentaire au *De anima*[35].

Pour finir, Etienne Gravesend, évêque de Londres de 1318 à 1338, lègue une partie de sa bibliothèque à Merton College. Parmi cette collection on compte deux manuscrits contenant le *Liber de causis* dont un associe cet opuscule commenté aux « propositions » de Proclus qui semblent bien correspondre à l'*Elementatio theologica*. Ce manuscrit présentait également la *Métaphysique*, et le *De vegetalibus et plantis* alors attribué à Aristote. Un deuxième manuscrit issu de ce même legs, nous offre la dernière occurrence du *Liber* dans l'inventaire des livres philosophiques : il comprenait le commentaire d'Avicenne à la *Métaphysique*, un commentaire au *Liber de causis*, suivi du *De ortu scientiarum* et du *De intellectu* d'Al-Fārābī. L'association du commentaire du *Liber* à deux œuvres d'Al-Fārābī n'est peut-être pas anodine puisque durant le Moyen Âge les propositions du *Liber* sont attribuées à Aristote et le commentaire à Al-Fārābī[36].

Ces trois legs intervenus à l'extrême fin du XIIIe siècle et durant la première moitié du XIVe siècle font entrer le *Liber de causis* mais également l'*Elementatio theologica* de Proclus dans la bibliothèque du collège. Il semble important de noter que la mention *commentum* peut tant se référer à un commentaire du

34 Thomson 2015, p. 777.
35 Thomson 2015, p. 781.
36 Thomson 2015, p. 790–791.

De causis qu'au *textus* lui-même. Par ailleurs, l'attribution à Al-Fārābī semble toujours avoir cours comme le laisse entendre l'association du corpus farabien aux côtés du *De causis* au sein du codex légué par Etienne Gravesend. Sur ces cinq manuscrits trois contiennent la *Métaphysique*, la plupart du temps commentée, et quatre présentent au moins un traité appartenant aux *Parva naturalia*. Par ailleurs, il est à noter que deux de ces legs inauguraux proviennent d'ecclésiastiques de haut rang, à savoir William Burnell et Etienne Gravesend.

Ces cinq manuscrits furent distribués quelques années après la rédaction de l'inventaire de 1318–1335, lors de l'*electio* du 20 novembre 1372. Celle-ci fait état de la distribution de cent quarante-et-un volumes parmi vingt-trois sociétaires au début de l'année universitaire. Les sociétaires cités dans cette liste sont des *socii* venant d'être élus membres du collège après leur année de probation[37]. À chacun des vingt-trois sociétaires est assigné un *sors* variant de cinq à huit volumes comprenant des textes aristotéliciens pour la plupart, ainsi que des commentaires à ces textes, le plus souvent ceux d'Averroès ou de Thomas d'Aquin[38]. Quatre sociétaires reçurent un manuscrit contenant le *Liber*. Seuls les mots-repères du second et de l'antépénultième folios permettent de lier ces volumes à ceux cités précédemment. En effet, la liste offre des mentions succinctes en se contentant de citer le titre des premières œuvres du manuscrit, et non la totalité de son contenu. Si la physionomie de chaque *sors* est similaire – les sociétaires recevant un texte aristotélicien (la *Physique*, la *Métaphysique* ou l'*Ethique*), les *parva naturalia*, des commentaires aux ouvrages d'Aristote, et un livre relatif au *trivium* et/ou au *quadrivium* –, le choix spécifique des traités semble avoir été laissé le plus souvent à la discrétion du *socius*[39].

La première mention du *De causis* lors de l'*electio* de 1372 se situe au sein du *sors* d'Henri Stapelton, entré au collège en 1371, celui-ci demeura sociétaire jusqu'en 1385. Il occupa la fonction de surveillant du collège. Huit volumes lui sont distribués dont le manuscrit légué par John Martin comprenant l'*Ethique* et le *De causis*. Il emprunte un volume intitulé *Textus naturalium* pouvant s'apparenter à une compilation des *Parva naturalia*, un volume contenant la *Logica vetus*, un commentaire de l'*Ethique*, et deux volumes comprenant deux

37 L'*electio* est destinée aux sociétaires du collège (*socii*). Les candidats au statut de *socius* de Merton College doivent avoir passé l'examen de déterminance avec succès. Ils sont ensuite élus une première fois *ad annum probationis*, et sont admis *ad communias* après cette année probatoire. Enfin, après une autre année, les sociétaires sont définitivement admis *in perpetuos socios*, devenant membres à part entière du collège. Voir Fletcher 1993, p. 48.

38 Thomson 2015. La liste des livres philosophiques distribués lors de l'*electio* du 20 novembre 1372 y est éditée et nommée UO.48.

39 Voir notamment pour les *electiones* de 1372 et 1375 : Ker 1985, p. 352–353.

commentaires à la *Métaphysique*. L'un de ces manuscrits a subsisté et contient le commentaire de Thomas d'Aquin à la *Métaphysique*, suivi du *De aspectibus* d'Alhazen[40]. Les matières de la Faculté des arts sont ainsi toutes représentées dans ce *sors* : logique, *Libri naturales*, métaphysique, philosophie morale et *quadrivium*[41].

Le deuxième emprunteur est William Reynham, sociétaire de 1368 à 1382. Parmi les livres qu'il emprunte se trouve l'exemplaire légué par Etienne Gravesend contenant le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica*. Parmi les sept exemplaires qui lui sont attribués on note : le texte de la *Métaphysique*, le *De generatione et corruptione*, la *Logica vetus*, le *De anima* commenté, le *De celo et mundo* commenté, le commentaire de Thomas Sutton aux *Predicamenta*[42] et le *De institutione arithmetica* de Boèce. A nouveau le schème est le même, les disciplines enseignées à la Faculté des arts sont représentées, avec des textes ou des commentaires différents mais chaque traité se rapporte à des disciplines précises[43].

Robert Hodersale, sociétaire du collège de 1371 à 1375, reçoit à son tour sept livres dont le manuscrit légué par William Burnell contenant le commentaire à la *Métaphysique* ainsi que les *Éléments* de Proclus. Parmi les livres distribués, il reçoit le corpus de la *Logica vetus*, un recueil des *Parva naturalia*, un commentaire à la *Physique*, un autre commentaire à la *Métaphysique*, un commentaire au *De anima*, ainsi que le *Timée*[44].

Pour finir, Maître Stone, sociétaire de 1371 à 1377, reçoit cinq volumes dont le livre *in membrana vitulina* légué par William Burnell contenant le commentaire au *De celo et mundo*, le *Liber de causis* et le commentaire au *De anima*. En outre, un volume des *Parva naturalia*, la *Logica vetus*, des questions portant sur la *Métaphysique* et les *Noces de philologie et Mercure* de Martianus Capella lui furent attribués[45].

L'*electio* de 1372 demeure donc fidèle à l'enseignement artien d'Oxford. Si les textes varient, l'idée reste la même : distribuer aux *socii* le lot de livres qui leur sera utile durant la fin de leur *curriculum* à la Faculté des arts. L'ordre est assez systématique sur ce point : le corpus de la *Logica vetus*, les *Parva naturalia*, la *Métaphysique* (le texte d'Aristote dans sa version originale et/ou un commentaire) ainsi qu'un livre relatif au *quadrivium*. On notera que Robert Horsedale

40 Ce manuscrit est toujours conservé à Merton College, il s'agit de Merton College ms. 243.
41 Thomson 2015, p. 839.
42 Ce volume nous est parvenu sous la cote Merton College ms. 79.
43 Thomson 2015, p. 846.
44 Thomson 2015, p. 848.
45 Thomson 2015, p. 853.

et Stone reçoivent le *Timée* et le *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, tandis que Henri Stapelton et William de Reynham obtiennent le *De aspectibus* d'Alhazen et l'arithmétique de Boèce, en guise de manunels liés aux disciplines quadriviales.

Quel est le statut du *Liber de causis* et de l'*Elementatio theologica* de Proclus dans cette liste ? Ces deux textes entraient-ils dans le cadre de l'enseignement artien ou suscitaient-ils un intérêt particulier de la part de ces quatre sociétaires ? Il semble difficile d'affirmer quoi que ce soit : les volumes contenant l'une ou l'autre de ces œuvres comprennent d'autres traités qui pouvaient intéresser l'étudiant en arts. Seul William de Reynham, le sociétaire le plus âgé, reçoit un manuscrit contenant le *De causis* accompagné des *Éléments* de Proclus. Ce volume contenait également la *Métaphysique* et le *De plantis*, mais le sociétaire reçut en plus de ce livre, un autre *codex* présentant également le texte de la *Métaphysique*. Il semble donc que le manuscrit contenant le *De causis* associé à l'*Elementatio theologica* l'ait intéressé pour les autres textes qu'il contenait. Par ailleurs, il semble bien que le vœu du fondateur du collège Walter de Merton ait été respecté car les *sortes* de ces quatre sociétaires correspondent à un *curriculum* artien déjà avancé car chacun d'eux reçoit la *Métaphysique* ou l'un de ses commentaires. Si l'on se fie aux mentions *De forma* des deux manuscrits de Merton College en les croisant avec les statuts contemporains, la lecture de la *Métaphysique* était destinée à des étudiants proches de l'*inceptio*[46]. Du moins, le *sors* de William de Reynham ressemble en tout point à la mention *Pro forma inceptorum* du manuscrit Merton College ms. 261, exception faite du *De causis* et de l'opuscule de Proclus.

Lors de l'*electio* suivante de 1375, les mêmes codices contenant le *Livre des causes* et les *Éléments* sont remis en jeu. Des sociétaires différents, mais aux profils et aux *sortes* similaires à ceux qui ont été mentionnés en 1372, reçoivent ces livres en plus du lot artien habituel comprenant des volumes ayant trait à la logique, la philosophie naturelle et morale, la *Métaphysique* et le *quadrivium*. Les ouvrages contenant le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* furent distribués jusqu'au XV^e^ siècle[47]. Il faut noter que seuls deux nouveaux volumes du *De causis* apparaissent dans l'*electio* de 1408–1409, nommés tous deux *Auctor de Causis*, sans plus d'indications. D'autres manuscrits du *De causis* vinrent enrichir les collections du collège. En premier lieu William Reed († 1385), ancien sociétaire de Merton, évêque de Chichester offrit cent volumes de son vivant à l'institution (1374). Un seul de ces manuscrits contenait le *Liber de causis* avec le commentaire d'Albert le Grand précédé du commen-

46 Sur ces mentions, voir *supra*.

47 Voir le tableau en annexe.

taire de celui-ci à l'*Ethique*[48]. Selon les recommandations de William Reed, il fut enchaîné avec ses autres volumes dans la bibliothèque commune de Merton, toutefois ce codex ne paraît pas avoir subsisté[49]. Il en est de même pour le volume légué par John Reynham, sociétaire du collège en 1331, contenant plusieurs questions sur des traités d'Aristote et le *Liber de causis*[50]. On ne sait à quelle époque il fut enchaîné, mais l'inventaire des livres et biens mobiliers de 1556 destinés aux commissaires de la reine Marie I, dirigés par l'archevêque de Cantorbéry, Reginald Pole († 1558), en fait mention[51]. Cette même liste se réfère à un autre codex (Merton ms. 285) contenant le *De causis* commenté par Albert le Grand (f. 154^{r}–162^{v}) ainsi que le *textus* du pseudépigraphe (f. 273^{r}–275^{r})[52]. Cet important recueil de commentaires albertiens fut commandité puis légué par John Wyliot († 1383) *socius* du collège dès 1338 jusqu'en 1347[53]. Il semble que le manuscrit fut directement enchaîné dans la bibliothèque commune, car il n'en est fait mention. L'enchaînement de ces œuvres témoignait de leur usage dans le collège et garantissait leur libre consultation.

3 Le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* à Peterhouse (Cambridge)

Peterhouse est le plus ancien collège de Cambridge, il fut fondé en 1284 par l'évêque d'Ely, Hugh Balsham († 1286)[54]. Les sources relatives à la bibliothèque de Peterhouse sont plus tardives, mais à plusieurs égards, plus éclairantes que celles de Merton College. En effet, à Merton, seule la bibliothèque dite en circulation ou dédiée à l'*electio* est véritablement renseignée ; aucun catalogue de la bibliothèque des livres enchaînés ne paraît avoir subsisté. En revanche, le catalogue de 1418 de la bibliothèque de Peterhouse nous donne les livres enchaînés

48 La liste des livres offerts par William Reed à Merton College en 1374 est éditée par Rodney Thomson (Thomson 2015, n° UO.49).

49 La recommandation d'enchaînement des livres *ad usum communem* émise par William Reed dans l'*indentura* de 1374, se présente comme suit : [...]*item habuerunt et receperunt centum libros in dicta libraria ad vsum communem sociorum ibidem studencium cathenandos videlicet de grammaticis et poeticis decem libros scilicet* [...] (Thomson 2015, UO.49). Sur la bibliothèque enchaînée de Merton College, voir Streeter 1931, p. 130–149 ; Highfield, Martin 1997, p. 88–92.

50 Ce manuscrit du XIV^{e} siècle nous est parvenu sous la cote Merton College ms. 276.

51 Ker 1986, p. 487–497. Thomson 2015, UO.68.

52 Ce manuscrit est précisément décrit dans D'Alverny 1965, p. 288–289. Voir également Thomson 2009, p. 221–222.

53 Emden 1957–1959, p. 2119.

54 Clarke 2002, p. 443–445.

et les livres distribués aux sociétaires[55]. En effet, l'organisation collégiale de Peterhouse a pour modèle son collège jumeau d'Oxford, Merton College, et il en est de même quant aux pratiques bibliothéconomiques. Des *electiones* étaient ainsi organisées comme à Oxford, elles avaient lieu chaque année au début du trimestre et concernaient les livres théologiques et philosophiques. Les sociétaires de Peterhouse, quant à eux, devaient être maîtres ès arts et suivre des études de théologie, ou du moins, être proche de la déterminance en arts.

Le catalogue de 1418 est classé par disciplines. Ainsi, les mentions se rapportant aux volumes enchaînés qui contiennent le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* sont regroupées sous deux rubriques : les *Libri naturales* et les *Libri metaphysice*. Tandis qu'au sein de la bibliothèque en circulation, l'unique occurrence du *Liber de causis* se situe sous la rubrique : *Libri philosophie metaphysice et moralis divisi inter socios*.

La bibliothèque enchaînée offre ainsi quatre mentions de volumes comportant le *De causis* ou les *Éléments* de Proclus : deux de ces manuscrits sont classés sous la rubrique des *Libri naturales*, tandis que les deux autres sont classés sous la rubrique des livres de *Métaphysique*. Ce classement est surtout déterminé par les autres œuvres présentes dans les manuscrits.

Ainsi, dans la rubrique dédiée aux livres enchaînés relatifs à la philosophie naturelle est mentionné un manuscrit comportant divers traités ayant majoritairement trait aux *Libri naturales* et au *quadrivium*. Celui-ci comprend deux mentions intéressantes : la première est *Auctor De causis cum commento* et la deuxième *liber Procli continens .lxxii. proposiciones cum commento*[56]. La première occurrence se rapporte au texte du *Liber de causis*, tout comme les *Éléments* de Proclus qui se présentent sous forme de propositions et preuves. Ce *codex* ne paraît pas avoir subsisté. Au sein de cette même rubrique, un autre manuscrit mentionne non pas le *De causis* mais les *Éléments de théologie*, explicitement cité et situé à la fin d'un recueil des *Parva naturalia*[57]. Notons que le *De causis* est parfois associé aux *Parva naturalia* dans la tradition manuscrite. Dans le cas de ce codex, il s'agit cette fois de l'*Elementatio* que le compilateur a liée aux petits traités de philosophie naturelle. Ce manuscrit subsiste aujourd'hui dans les collections de Peterhouse (Peterhouse ms. 121), et date de l'extrême fin du XIII^e^ siècle. Il présente trois mentions de *cautiones*, de mise en gage datant de 1386 et 1406. Celles-ci paraissent attester que le manuscrit ne fut

55 Clarke 2002, p. 445–548 (UC. 48).

56 Clarke 2002, UC. 48, p. 483–484. Voir *infra*, en annexe.

57 Clarke 2002, UC.48, p. 488–489. Le manuscrit a subsisté et correspond aujourd'hui à Peterhouse ms. 121.

pas enchaîné avant 1409, et fut emprunté à trois reprises. On ne peut pas non plus exclure que le volume ait également pu être désenchaîné à l'occasion de ces prêts. Quoi qu'il en soit, les *cautiones* et son enchaînement en 1409 attestent de l'importance de ce codex et l'intérêt particulier qu'il suscita.

La rubrique des *Libri metaphysice* présente quant à elle deux manuscrits contenant pour l'un (Peterhouse ms. 152), un commentaire inédit au *Liber de causis* et des *questiones* anonymes inédites portant sur cette même œuvre, mais aussi des questions sur la *Métaphysique* de Pierre d'Auvergne et de Siger Brabant[58], et pour l'autre (Peterhouse ms. 143) un recueil composé de plusieurs commentaires de Thomas d'Aquin à des œuvres aristotéliciennes, dont son commentaire au *Liber de causis*[59]. Au vu de leur contenu (*questiones* et commentaires) et de l'écriture, les deux parties composant le manuscrit Peterhouse ms. 152 furent copiées dans un contexte universitaire anglo-saxon, peut-être même à Cambridge. Toutefois, aucun indice ne permet de les rattacher à un possesseur antérieur à Peterhouse. La mention la plus ancienne de ce codex se trouve dans le catalogue des livres de Peterhouse, élaboré le 24 décembre 1418, les deux unités codicologiques étaient déjà associées à cette époque si l'on se reporte à la description offerte par l'inventaire. La date d'entrée du manuscrit dans la collection du collège demeure par ailleurs inconnue.

Le commentaire au *De causis* (f. 225^{r}–249^{v}; 250$^{r–v}$) et les *Questiones* anonymes sur cette même œuvre (f. 286^{r}–289^{r}, 289^{v}–290^{v}) font partie de la première unité codicologique, et ont été corrigés par le scribe. Un annotateur de la fin du XIV^{e} siècle a consciencieusement reporté l'intitulé de chaque *questio* portant sur le *De causis* en marge inférieure (f. 286^{r}–289^{r}; 289^{v}–290^{v}). Ces interventions ne sont lisibles que dans cette partie, et atteste de l'intérêt que portait le glosateur à ces questions. En l'absence de plus d'indices, il est difficile d'affirmer si cet annotateur était un maître ou un étudiant ès arts. Cependant, tant le format de la *questio* que le contenu laissent supposer que le *De causis* fut considéré comme le sujet d'un exercice universitaire au XIV^{e} siècle. Du moins, fut-il envisagé comme tel par l'auteur et le glosateur, tous deux anonymes, des *questiones* présentes dans le codex Peterhouse ms. 152.

Le manuscrit Peterhouse ms. 143 est composé de deux unités codicologiques d'origine française, reliées assez tôt entre elles. Le commentaire de Thomas d'Aquin au *De causis* (f. 63^{v}–78^{v}) clôt la première partie composée dans le cadre universitaire parisien, entièrement dédiée aux commentaires aristotéliciens de l'Aquinate. Les abondantes gloses écrites par des mains anglaises du

58 Clarke 2002, UC.48, p. 491–492.

59 Clarke 2002, UC.48, p. 492–493.

XIVe siècle, en particulier en regard du commentaire au *De anima* de Thomas, démontrent que cette partie traversa la Manche peu de temps après sa confection. Diverses mentions de *cautiones* (f. 121r–122v), en grande partie effacées, permettent de situer le manuscrit à Cambridge à l'extrême fin du XIVe siècle. La première *cautio* est reportée au f. 120v, et mentionne un coffre (appartenant peut-être à Peterhouse) et le nom de John Bryan, peut-être identifiable à un étudiant de Cambridge, qui obtint sa licence en 1390 et devint maître régent ès arts en 1399[60]. Les autres *cautiones* se rapportent à un *socius* de Peterhouse, William More (sociétaire dans les années 1420 jusqu'en 1435), et à un certain *magister Willelmus Aiscagh*, assimilable à William Ayscough († 1450), futur évêque de Salisbury (1438), maître ès arts en 1423 et docteur en théologie en 1432. Cette mention de prêt sur gage est l'unique témoin des relations entre William Ayscough et Peterhouse, sans que l'on sache pour autant s'il fut sociétaire du collège, ou un simple emprunteur[61]. William emprunta cette œuvre en 1420, il n'avait alors pas encore reçu la maîtrise ès arts. Ce manuscrit suscita donc l'attention de plusieurs étudiants de Cambridge, il faut dire que son contenu est représentatif de l'enseignement parisien de la fin du XIIIe siècle et de la première moitié du XIVe siècle, associant entre autres les commentaires de Thomas d'Aquin, Pierre d'Auvergne et Gilles de Rome.

Revenons au catalogue de 1418 de Peterhouse. Les commentaires et *questiones* du *Liber de causis* sont le plus souvent décrits par les bibliothécaires – à l'exception du dernier recueil des *Libri metaphysique* décrivant sommairement le manuscrit, sans mentionner le commentaire de Thomas au pseudépigraphe tout comme les autres œuvres contenues dans le manuscrit[62].

La *Libraria communis* du collège regroupe donc plus de volumes contenant le *De causis* ou les *Éléments* que la bibliothèque en circulation. Le *Liber de causis* est présent dans la bibliothèque des livres enchaînés sous la forme de commentaires (tels que celui de Thomas d'Aquin et de l'anonyme de Peterhouse ms. 152) ou de *questiones* anonymes, Peterhouse ms. 152, renforçant ainsi l'idée d'un enseignement de cette œuvre dans le cadre cantabrigien. Si les statuts de Cambridge ne mentionnent pas le *De causis* ou les *Éléments* dans les lectures requises, l'existence de plusieurs manuscrits comportant des *questiones* ou

60 Emden 1963, p. 101.

61 Peterhouse ms. 143, f. 121v : *Caucio M*[*agistri*] *Willelmi Aiscagh exposita ciste de Derlyntone x die Maii anno Domini M.CCCC.XX et habet duo supplementa videlicet librum de penitencia et summ logicalis*. f. 121v : *Supplementum M. W. More cuius principale est Boetius de consolacione*. f. 122v : *Supplementum W. More cuius principale est xii coclearia argentea*. Sur William Ayscough, voir Emden 1963, p. 28. Sur William More voir Emden 1963, p. 410.

62 Clarke 2002, p. 492 : *Sanctus Thomas De anima cum aliis*.

commentaires sur ces œuvres attestent de leur lecture, lors de leçons extraordinaires ou parallèle à l'enseignement universitaire. Par ailleurs, la localisation des quatre volumes de Peterhouse doit également être prise en compte. Ceux-ci étaient en effet enchaînés dans la bibliothèque commune afin que le plus grand nombre de sociétaires puissent venir les consulter. Le propre d'une bibliothèque commune est la représentativité des œuvres d'une institution, elle constitue le plus souvent un reflet des textes prescrits et lus dans l'université. En définitive, l'enchaînement de ces volumes paraît donc significatif de leur importance au sein du *curriculum* universitaire.

L'unique mention du *Liber de causis* parmi les livres distribués aux sociétaires contraste avec les quatre mentions de la bibliothèque des livres enchaînés. Celle-ci décrit un volume n'ayant pas subsisté, qui contenait des *questiones* anonymes sur les *Libri naturales* et le *Liber*[63]. L'association faite à des *questiones* liées à la philosophie naturelle tend à laisser penser que le *De causis* faisait partie d'un corpus scolaire, mais cette unique mention dans la bibliothèque en circulation peut également désigner une lecture qui n'était pas obligatoire. Les cinq exemplaires du corpus naturaliste aristotélicien présents dans la *libraria* dédiée à l'*electio* et qui ne comprennent pas le *Liber de causis* prouvent que cet opuscule était loin d'être systématiquement associés aux *Parva naturalia*. Il en est de même concernant les manuscrits de la *Métaphysique* qui ne présentent pas de mention du *Liber de causis* ou des *Éléments de théologie*.

Pour conclure, à la différence de l'université de Paris, l'*Elementatio theologica* de Proclus fut certainement plus diffusée dans le milieu scolaire anglais[64]. Le *De causis* profita également d'une diffusion non négligeable tant à Merton College qu'à Peterhouse, que cela soit au sein de recueils de philosophie naturelle ou de *compendia* regroupant des commentaires de maîtres parisiens sur des traités aristotéliciens. L'association du traité de Proclus au *Liber de causis* dans les diverses occurrences mentionnées prouvent bien que la démonstration de Thomas d'Aquin avait fait son chemin outre-Manche. Pourtant, l'absence de commentaires et questions portant sur le *De causis* ou les *Éléments* composés en Angleterre contrastent fortement avec la production de tels traités par les maîtres parisiens de la fin du XIII^e siècle[65]. Les sources relatives aux biblio-

63 Clarke 2002, p. 512. 273. Item questiones super libros philosophie naturalis et de causis et incipit in 2° fol. *prima pars* et pen. *Nitas*.

64 Cf. Miolo 2016.

65 L'édition du commentaire et des questions anonymes du manuscrit Peterhouse ms. 152 pourrait apporter certains éclairages quant à la possible élaboration de *questiones* sur le

thèques collégiales permettent d'offrir une autre image de la réception de ces deux œuvres dans le milieu universitaire anglais, bien que l'on ne puisse affirmer que le *Liber de causis* ait bénéficié de *lectio* ordinaire ou cursive dans les universités d'Oxford et Cambridge. Toutefois, le nombre substantiel de manuscrits distribués ou présents dans les bibliothèques de Merton College et Peterhouse paraît attester d'une lecture du *De causis* et des *Éléments*, loin de ce que laisse supposer le silence des statuts. Par ailleurs, la proportion des emprunteurs laisse penser qu'il s'agissait certainement d'un enseignement qui n'était pas officiellement prescrit. Les *electiones* de Merton démontrent bien que les statuts offraient une certaine liberté de lectures. Si des livres de philosophie étaient prescrits rien n'empêchait de substituer un traité à un autre tant que la discipline demeurait la même. Par ailleurs, il est important de souligner que les lecteurs du *Liber de causis* et des *Éléments* de Proclus paraissent être des artiens déjà avancés dans le *curriculum*, proches de l'*inceptio* ou de la *determinatio*, ou parfois même des théologiens. Quelles aient été privées ou publiques, les lectures de ces deux œuvres supposaient donc certaines compétences et un avancement dans le cursus universitaire que ne pouvaient avoir de jeunes artiens s'initiant dans leurs premières années à la philosophie aristotélicienne. Quant à savoir si le *De causis* et l'*Elementatio* étaient compris dans la philosophie naturelle ou la métaphysique, les diverses mentions que l'on a pu noter laissent penser qu'il s'agissait d'un entre-deux, tantôt associés à la métaphysique tantôt associés aux *Libri naturales*.

Pour finir, il faut souligner que John Leland, antiquaire, qui sur ordre du roi parcourut en 1535 les établissements religieux et les collèges afin de dresser une liste des auteurs anglais et des auteurs illustres, n'hésita pas lors de son séjour à Peterhouse à mentionner le manuscrit Peterhouse ms. 121, contenant les *Éléments*, preuve de son importance[66].

Liber dans le milieu anglo-saxon, ou du moins quant à la réception de ce type d'écrits dans le contexte universitaire anglais.

66 Clarke 2002, p. 553–554 (la description de John Leland correspond au codex Peterhouse ms. 121).

Annexe 1 : Le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* à Merton College

Les mentions citées ci-dessous sont issues de Thomson 2015. Les lettres et chiffres précédant l'inventaire de 1318–1335, les listes d'*electiones* ainsi que leurs entrées correspondent à ceux de l'édition.

U046. Catalogue des livres philosophiques 1318–1335

[U046, p. 777]
10. prec. iiii s. Textus libri *Ethicorum* de dono M. Iohannis Martyn in uno volumine. In 2° fo. *dinem inquirere*.
13. prec. iiii s. Textus *Ethicorum* per se cum *Libro de causis* in commento et incipit in 2° fo. [*dinem inquirere*] *singula talibus*.

[U046, p. 781]
34. prec. xvi s. Commentum *Methaphisice* ex legato M. Willelmi Burnel cum *Proposicionibus Procli* commentatis in 2° fo. *cum dixit*.

[U046, p. 782]
37. prec. xvi s. *Commentum Celi et Mundi* in membrana vitulina in nudis asseribus in 2° fo. *et dicimus* et continet *Commentum de causis* et partem commenti *De anima*.

[U046, p. 790]
[Les numéros 77 et 78 ont été légués par Etienne Gravesend].
77. Item textus metaphisice, *Commentum de causis* et textus *De plantis* in uno volumine cum *Proposicionibus Procli*, incipit secundum folium *quid et causam*.
78. Item *Methaphysica Auicenne*, *Commentum de causis*, Alfarabium *De divisione scienciarum* et idem *De intellectu* cum aliis libris parvis, incipit secundum folium [...].

U048. *Electio* du 20 novembre 1372

[U048, p. 839]
[Emprunteur : Henry Stapelton]
18. Item textus *Ethicorum* 2° fo. *dinem inquirere*. [= U046, 10–13]

U050. *Electio* du 8 décembre 1375

[U050, p. 883]
[Emprunteur : Organ]
76. Item textum *Methaphisice* 2° fo. *quid et causam*.
77. Item textum *Ethicorum* 2° fo. *dinem inquirere*. [= U046, 10–13 et U048, 18].

[UO 48, p. 846]
[Emprunteur : William Reynham]
74. Textus *Metaphisice* 2° fo. *quid et causam*.

[U048, p. 848]
[Emprunteur : Robert Hodersale]
91. Item commentum *Metaphisice* 2° fo. *cum dixit*. [= U046, 34]

[UO 48, p. 853]
[Emprunteur : Master Stone]
131. Item commentum *Celi et Mundi* 2° fo. *et dicimus*. [= UO 46, 37].

[U050, p. 884]
[Emprunteur : John Banbury]
89. Item commentum *Methaphisice* 2° fo. *cum dixit*. [= U046, 34 et U048, 91].

[U050, p. 886]
[Emprunteur : John Risborough]
104. Item commentum *De ce*[*lo*] *et mundo* 2° fo. *et dicimus*. [= UO 46, 37 et U048, 131].

Concordance entre les différentes *electiones* de Merton College

Numéros dans l'inventaire de 1318–1335	***Electio* de 1372 (U048)**	***Electio* de 1375 (U050)**	***Electio* de 1408–1409 (U051)**	***Electio* de 1452 (U054)**
N° 10–13 *Liber de causis*	×	×	×	
N° 34 *Elementatio theologica*	×			×
N°37 *Libert de causis*	×	×	×	
N°77 *Liber de causis* + *Elementatio theologica*	×	×		
N°78 *Liber de causis*				

Donation de William Reed
***Indentura* du 22 octobre 1374**
[Thomson 2015, U049]

Preterea de phisicis naturalibus
12. Item Albertum super libr[um] *Ethicorum* et *De causis* 2° fo. *accepta*.

Annexe 2 : Le *Liber de causis* et l'*Elementatio theologica* de Proclus à Peterhouse

Les mentions citées ci-dessous sont issues de Clarke 2002.

UC48. Catalogue des manuscrits enchaînés et en circulation, 1418

Isti sunt libri naturali philosophie incathenati in libraria [...]

[UC48, p. 483–484]
157. Contenta istius/ Isodorus (sic) *De naturis rerum*/ Idem secundum alium modum *De naturis rerum*/ Quedam pars *Belli troiani* versificata/ Tractatus *De spera*/ **Auctor *De causis* cum commento**/ Tebit *De revelacione occultorum philosophie* cum commento[67]/ ***Liber Procli* continens lxxii propositiones cum commento**/ Quedam extracta *De animalibus* ab Aristotele, Plinio, Diascoride, Tulio et aliis/ Hermannus philosophus *De composicione astrolabii et practica* eiusdem/ Incipit in 2° fol. *est hostem*. in pe. *Coniungitur*.

[UC48, p. 488–489] = Ms. Peterhouse 121.
170. Contenta Istius/ Aristoteles *De animalibus/ De proprietatibus elementorum/ De iuventute et senectute/ De morte et vita/ De spiritu et inspiracione/ De inundacione Nili/ De Mundo Aristotelis/ Epistole Aristotelis ad Alexandrum/ De vita Aristotelis/ De Morte Aristotelis/ De intelligencia Aristotelis/ De coloribus/ De secretis secretorum/ De phisionomia Aristotelis/ Problemata Aristotelis/* ***Elementatio theologica***/ Incipit in 2° fol. *habent* in penultimo. *Autozeos*.

[UC48, p. 491] = Peterhouse ms. 152
Libri Metaphisice
182. Questiones/ Super .9. libros secundum Petrum de Alvernia./ Alie questiones quamplures incomplete/ Super *libro* (sic) ***De causis***/ Theologie/ Incipit in 2° fol. *fuit*. In pen. *Ex albedine*.

[UC48, p. 492–493] = Peterhouse ms. 143
187. Sanctus Thomas *De anima* cum aliis. Incipit in 2° fol. *sensu*. In pe. *Bonam*.

67 Correspond certainement au traité d'alchimie du Pseudo-Platon, *Liber quartus cum commento Hebuhabes Hamed*, débutant comme suit : *Dixit Thebit dixit Eubohabes Hames*. Thorndike, Kibre, 0458L.

[UC48, p. 512]
Libri philosophie Metaphysice et moralis divisi inter socios
273. Item questiones super *Libros philosophie naturalis* et ***De causis*** et incipit in 2° fol. *prima pars* et pen. *Nitas*.

Annexe 3

Peterhouse ms. 121

§§Extrême fin du XIII^e siècle. Origine : Angleterre. Recueil copié par cinq copistes (f. 1^r–12^v) ; (f. 13^r–66^v) ; (f. 67^r–122^v) ; (f. 123^r–188^v) ; (f. 189^r–202^r). Ecriture : Gothique *rotunda*.

§§Provenance : Prisée du manuscrit (f. 1^r) (XIV^e siècle). Mention de *cautio* datée de 1406 (f. 202^r). Trois autres mentions très estompées de *cautiones* au verso du f. 202, l'une d'elle est datée de 1386, et cite le recteur d'Horseheath, Hamerton (Emden 1963, p. 283).

Peterhouse, Cambridge. Contregarde supérieure de parchemin avec une trace d'enchaînement en marge inférieure. Cité dans le catalogue de 1418. La notice du catalogue nous apprend qu'à l'origine le *De inundatione Nili* était suivi par le *De mundo, Epistola Aristotelis ad Alexandrum, De vita Aristotelis, De pomo, De intelligentiis Aristotelis, De Coloribus, Secretum secretorum, Physiognomia*.

§§Parchemin 202 ff. 320 × 225 mm. Texte en deux colonnes. Les propositions de l'*Elementatio theologica* sont d'un plus grand module. Initiales filigranées rouges et bleues. Diagramme circulaire en marge inférieure (f. 131^v). Pieds de mouche rouges et bleus. Mention *correcturus* (f. 12^v). Reliure de parchemin moderne.

Titres courants ajoutés par une main légèrement postérieure (premier quart du XIV^e siècle), probablement par l'un des glosateurs.

§§Recueil comprenant : Aristote, *Historia animalium*, trad. Guillaume de Moerbeke (f. 1^ra–66^vb) ; Aristote, *De partibus animalium*, trad. Guillaume de Moerbeke (f. 67^ra–91^vb) ; Aristote, *De generatione animalium*, trad. Guillaume de Moerbeke, l'ordre a été perturbé comme le signale un annotateur, qui en donne la clef de lecture (f. 92^ra–100^v ; f. 113^rb–122^vb ; f. 100^vb–113^rb) ; Aristote, *De progessu animalium*, trad. Guillaume de Moerbeke (f. 123^ra–127^ra) ; Aristote, *De motu animalium*, trad. Guillaume de Moerbeke (f. 127^ra–129^vb) ; Aristote, *De proprietatibus elementorum* (f. 129^vb–134^vb) ; Aristote, *De iuventute et senectute*, trad. Guillaume de Moerbeke (f. 134^vb–136^ra) ; Aristote, *De morte et vita*, translatio nova (f. 136^ra–vb) ; Aristote, *De respiratione*, translatio nova (f. 137^ra–140^rb) ; Pseudo-Aristote, *De inundatione Nili* (f. 140^va–b) ; Pseudo-Aristote, *Problemata*, trad. Barthélémy de Messine (f. 141^ra–188^v). Les *Éléments de théologie* sont probablement issus d'un autre manuscrit d'origine anglaise, et ont été très tôt reliés à la première partie, comme en témoigne le catalogue de 1418.

§§ Thomson 2016, p. 69–70.

f. 189^va–202^rb : Proclus, *Elementatio theologica*, trad. Guillaume de Moerbeke : *Omnis multitudo participat aliqualiter uno…-… Procli Dyadochi Lycii Plato-*

nici philosophi elementacio theologica explicit capitulis .211. Completa fuit translacio huius operis Viterbii a fratre G. de Morbecca ordinis fratrum predicatorum XV. Kal. Iunii anno Domini M. CC. Sexagesimo octavo.

Peterhouse ms. 143

§§Premier quart du XIV^e^ siècle. Origine : France (Paris pour la première partie). Recueil factice composé de deux manuscrits originellement distincts, certainement reliés en un seul volume au XV^e^ siècle. Ecriture gothique semi-livresque.

§§ Provenance : Peterhouse, Cambrige. Prisée du manuscrit (XIV^e^ siècle) (f. 122^v^). Plusieurs mentions de *cautiones* (f. 120^v^, 121^r–v^), l'une d'elle fait mention de William More, un sociétaire de Peterhouse vers 1420 (f. 122^v^). Selon Rodney Thomson le coffre mentionné dans cette *cautio* se situait à Peterhouse. Trace d'enchaînement sur la garde supérieure de parchemin (f. i). La première partie du manuscrit est cité dans le catalogue de 1418 (voir *supra*).

§§Parchemin 124 ff. 310 × 220 mm. Initiales filigranées rouges et bleues, de type parisien. Titres courants alternance de rouge et de bleu. Pieds de mouche.

§§ 1^ère^ partie (f. 1^ra^–78) : recueil de commentaires de Thomas d'Aquin sur le *De anima* (f. 1^r^–41^v^), le *De sensu et sensato* (f. 42^r^–58^r^), le *De memoria et reminiscentia* (f. 58^r^–63^v^), le *Liber de causis* (f. 63^v^–78^v^). Texte en deux colonnes.

2^ème^ partie (f. 79^r^–122^v^) : Pierre d'Auvergne, commentaire au *De juventute et senectute* (f. 79^r^–81^v^), *De respiratione* (f. 81^v^–84^v^), *De morte et vita* (f. 84^v^–87^r^) ; au *De longitudine et brevitate vitae* (f. 87^r^–89^r^) ; Ps.-Thomas d'Aquin, commentaire au *De somno et vigilia* (f. 89^v^–98^r^)[68] ; Pierre d'Auvergne, commentaire au *De motu animalium* (98^r^–103^v^) ; Guillaume d'Espagne, commentaire à la *Physiognomia* (f. 103^v^–113^v^) ; Gilles de Rome, commentaire au *De bona fortuna* (f. 113^v^–121^r^) ; fragment du commentaire sur le *De differentia spiritus et anime* d'Adam de Bocfeld (f. 121^r^–122^v^). Texte en deux colonnes.

§§Thomson Rodney M., 2016, p. 84–86.

f. 63^v^–78^v^ : Thomas d'Aquin, *Super librum de causis* : *Sicut Philosophus dicit in X* Ethicorum *ultima felicitas hominis consistit in otpima hominis operacione…-… sint gracie Deo omnipotenti qui est prima omnium causa. Explicit sententia super librum de causis a fratre Thoma de Aquino.*

68 Peterhouse ms. 143, f. 89^v^–98^r^ : *Sicut dicit philosophus in articulo ii Metaphysice…-… Et sic determinatur sententia super librum De somno et vigilia. Explicit sententia super librum De somno et vigilia a fratre Thoma de Acquino* (*sic*) *ordinis predicatorum.*

Peterhouse ms. 152

§§Premier quart du XIV^e siècle. Origine : Angleterre. Recueil factice composé de deux manuscrits originellement distincts, reliés en un seul volume avant 1418. Ecriture gothique *rotunda* peu soignée. Trois copistes : (f. 1–49, 105–116, 129–140) ; (f. 51–103, 225–249) ; (f. 117–127, 149–224, 251–289). Texte en deux colonnes.

§§ Provenance : Peterhouse, Cambrige. Le manuscrit est cité dans le catalogue de 1418 (voir *supra*). Contregarde de parchemin portant une trace nette d'enchaînement. Le nom « Wakeworth » a été apposé d'une main de la fin du XV^e siècle au verso du f. 352^v, il s'agit certainement de John Warkworth, recteur de Peterhouse entre 1475 et 1500.

§§Parchemin 352 ff. 220 × 140 mm. Initiales filigranées rouges et bleues. Titres courants alternance de rouge et de bleu. Pieds de mouche rouges et bleus. Les folios 50, 104, 250, 284, 285, 289^v–290 sont demeurés blancs. Les titres questions relatives au *Liber de causis* ont été reportés en marge inférieure par un annotateur de la fin du XIV^e siècle.

§§1^ère partie (1^r–289^r) : Anonyme, commentaire à la *Métaphysique* (f. 1^r–49^v) ; Siger de Brabant, *Questiones super metaphysicam* (f. 51^r–103^v) ; Albert le Grand, *Super Metaphysicam*, livres I–V (f. 105^r–116^v) ; Anonyme, *Questiones super Metaphysicam* (f. 117^r–127^r) ; Pierre d'Auvergne, *Questiones super Metaphysicam* (f. 129^r–224^v) ; Anonyme, *commentaire au Liber de causis* (f. 225^r–249^v) ; *Questiones* tirées de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin (f. 251^r–283^v) ; Anonyme, *Questiones super Librum de causis* (f. 286^r–289^r).

2^ème partie (f. 291^r–352^r) : Anonyme, *Questiones super Metaphysicam* (f. 291^r–322^v) ; Richard Clive, *Questiones super Metaphysicam*, livres II–V (f. 323^r–352^r).

§§Thomson 2016, p. 91.

f. 225^r–249^v : Anonyme, *Commentum super Librum de causis* (inédit) : *Omnis causa primaria. Ad introductionem eorum que considerantur in isto tractatu primo queritur de quibusdam extrinsecis…-… secundum res theorematis primo utrum.*

f. 286^r–289^r : Anonyme, *Questiones super Librum de causis* (inédites) : *Queritur utrum in causatis contingit ponere substantias separatas a materia…-… et secundum substantiam et secundum esse.*

Bibliographie

Manuscrits

Cambridge, Peterhouse, 121
Cambridge, Peterhouse, 143
Cambridge, Peterhouse, 152
Oxford, Boldeian Library, Selden supra 24
Oxford, Merton College, 79
Oxford, Merton College, 243
Oxford, Merton College, 261
Oxford, Merton College, 281
Oxford, Merton College, 285

Sources secondaires

Allen, P.S., Garrod, H.W. (éds) (1928), *Merton Muniments*, Oxford, Clarendon Press.

D'Alverny, M.-T. (1965), « Avicenna Latinus V », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 32, p. 280–282.

Beaujouan, G. (1997), « Le *quadrivium* à la Faculté des arts », dans O. Weijers, L. Holtz (éds) *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts* (*Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles*), Turnhout, Brepols, p. 185–194.

Birkenmajer, A. (1970), « Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècles », dans *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Varsovie-Cracovie-Wroclaw, Studia Copernicana I, p. 73–87.

Boureau, A. (1999), *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres.

Burnett, C. (1996), « The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy into Great Britain : A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence », dans J. Marenbon (éd.), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, p. 21–50.

Burnett, C. (1997), *The Introduction of Arabic Learning into England*, Londres, The British Library, p. 69, 71–72, 82.

Burnett, C., Mendelsohn, A. (1997), « Aristotle and Averroes on Method in the Middle Ages and Renaissance : the *Oxford Gloss* to the Physics and Pietro d'Afeltro's *Expositio Proemii Averroys* », dans D.A. Di Liscia, E. Kessler (éds), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition*, Aldershot, Ashgate, p. 53–111.

Calma, D. (2018), « Adam of Bocfeld or Roger Bacon ? New Remarks on a Commentary on the *Book of Causes* », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 85.1, p. 71–108.

Châtelain, E., Denifle, H., Samaran, C. (éds) (1891), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris.

Clarke, P.D. (2002), *The University and College Libraries of Cambridge*, Londres, The British Academy.

Emden, A.B. (1957–1959), *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, Cambridge, Cambridge University Press.

Emden, A.B. (1963), *A Biographical Register of the University of Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Federici-Vescovini, G. (2013), « La transformation des arts du Quadrivium dans l'enseignement des Faculté des arts au commencement du XIII^e siècle », dans J. Verger, O. Weijers (éds), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 359–372.

Fletcher, J.M. (1984), « The Faculty of Arts », dans J.I. Catto (éd.), *The History of the University of Oxford*, I : *The Early Oxford Schools*, Oxford, Clarendon Press, p. 369–400.

Fletcher, J.M. « The Vocabulary of Administration and Teaching at Merton College, Oxford, at the Close of the Middle Ages », dans O. Weijers (éd.) *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII^e–XVI^e siècles). Actes du colloque de Leuven 9–11 avril 1992*, Turnhout, Brepols, p. 46–58.

French, R. (1997), « Teaching Aristotle in the Medieval English Universities : *De plantis* and the Physical *Glossa Ordinaria* », dans *Physis* 34, p. 225–296.

French, R. (2000), « Where the Philosopher Finishes, the Physician Begins : Medecine and the Arts Courses in Thirteenth Century Oxford », dans *Dynamis* 20, p. 75–106.

Garrod, H.W. (1927), « The Library Regulations of a Medieval College », dans *The Library* 8 :3, p. 312–335.

Garrod, H.W. (éd.) (1929), *Merton College : Injunctions of Archbishop Kilwardby, 1276*, Oxford, Oxford University Press.

Gibson, S. (éd.) (1931), *Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford, Clarendon Press.

Hackett, M.B. (1970), *The Original Statutes of Cambridge University*, Cambridge, Cambridge University Press.

Highfield, J.R.L. (1964), *The Early Rolls of Merton College*, Oxford Historical Society 18, Oxford, Clarendon Press.

Highfield, J.R.L. (1984), « The Early Colleges », dans J.I. Catto (éd.), *The History of the University of Oxford*, I : *The Early Oxford Schools*, Oxford, Clarendon Press, p. 225–263.

Highfield, J.R.L., Martin, G.H. (1997), *A History of Merton College, Oxford*, Oxford, Clarendon Press.

James, M.R. (1899), *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Peterhouse*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ker, N.R. (1985), « The Books of Philosophy Distributed at Merton College in 1372 and 1375 », dans A.G. Watson (éd.), *Books, Collectors, and Libraries : Studies in the Medieval Heritage*, Londres, The Hambledon Press, p. 347–394.

Ker, N.R. (1986), « The Provision of Books », dans J.J. McConica (éd.), *The History of the*

University of Oxford, III. The Collegiate University, Oxford, Oxford University Press, p. 441–519.

Lafleur, C. (1997), « Les textes 'didascaliques' ('introductions à la philosophie' et 'guides de l'étudiant') de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle : *notabilia et status Quaestionis* », dans O. Weijers, L. Holtz (éds) *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts* (*Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles*), Turnhout, Brepols, p. 345–372.

Lafleur, C., Carrier, J. (éds) (1988), *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle, textes critiques et étude historique*, Paris, Vrin.

Leader, D.R. (1989), *A History of the University of Cambridge*, I : *The University to 1546*, Cambridge, Cambridge University Press.

Libera, A. de (1997), « Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIII^e siècle », dans C. Lafleur, J. Carrier (éds), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du* Guide de l'étudiant *du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 61–88.

Lovatt, R. (2006), « College and University Book Collections and Libraries », dans Leedhma, E., Green, T.W. (éds) *The Cambridge History of the Libraries in Britain and Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 152–177.

Martin, C.T. (éd.) (1882–1885), *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham, Archiepiscopi Cantuariensis*, 3 vols, Londres, Longman.

Miolo, L. (2016), « *Liber de causis in libraria*. Pour une mise en perspective du *Liber de causis* dans la bibliothèque du collège de Sorbonne », dans D. Calma (éd.), *Neoplatonism in the Middle Ages, II. New Commentaries on* Liber de causis *and* Elementatio theologica (*ca. 1350–1500*), Turnhout, Brepols, p. 337–499.

Murano, G. (2005), *Opere diffuse per exemplar e pecia*, Turnhout, Brepols.

Otto, A. (éd.) (1955), *Iohannes de Dacia, Divisio scientie*, dans *Iohannis Daci Opera*, Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Copenhague, Bagge-Gad, I.

Powicke, F.M. (1931), *The Medieval Books of Merton College*, Oxford, Clarendon Press.

Streeter, B.H. (1931), *The Chained Library*, Oxford, Oxford University Press.

Thomson, R.M. (1982), *Manuscripts of St Albans Abbey 1066–1235*, Woodbridge, Boydell, I, no. 56.

Thomson, R.M. (1988), *Alexander Nequam :* Speculum Speculationum, Oxford, Oxford University Press.

Thomson, R.M. (2009), *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts of Merton College, Oxford*, Woodbridge, Boydell and Brewer.

Thomson, R.M. (2010), « William Reed, Bishop of Chichester (d. 1385), bibliophile ? », dans G. Brown, L. Voigts (éds), *The Study of Medieval Manuscripts of England : Festschrift in Honor of Richard W. Pfaff*, Tempe, Ariz, 2010, p. 281–293.

Thomson, R.M. (2015), *The University and College Libraries of Oxford*, Londres, The British Academy, 2 vols.

Thomson, R.M. (2016), *A Descriptive Catalogue of the Medieval Manuscripts in the Library of Peterhouse, Cambridge*, Woodbridge, D.S. Brewer.

Verger, J. (1992), « L'Université et ses collèges au temps de Jérôme de Moravie », dans C. Meyer (éd.) *Jérôme de Moravie : un théoricien de la musique dans le milieu intellectuel parisien du XIIIe siècle*, Royaumont, Créaphis.

Thorndike, L., Kibre, P. (1963), *A Catalogue of Incipits of Medieval Scientific Writings in Latin*, Medieval Academy of America, Cambridge Mass.

Weijers, O. (1996), *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe–XIVe siècles)*, Turnhout, Brepols.

Weijers, O. (1983), « Collège : une institution avant la lettre », dans *Vivarium* 21, p. 73–82.

Weisheipl, J.A. (1964), « Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century », dans *Mediaeval Studies* 26, p. 143–185.

Weisheipl, J.A. (1966), « Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century », dans *Mediaeval Studies* 28, p. 151–175.

CHAPTER 5

Les gloses sur le *Liber de causis* dans les manuscrits parisiens

Olga Weijers
Huygens Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, La Haye / Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris

Le sujet des gloses sur le *Liber de causis* n'est bien entendu qu'un aspect infime de la tradition de ce texte et le fait de le limiter aux manuscrits se trouvant à Paris le restreint encore plus. D'autre part, ces gloses sont les témoins précoces de son utilisation dans le milieu universitaire et peuvent, j'espère, nous livrer quelques renseignements utiles.

Etant donné que le *Liber de causis* était considéré comme une œuvre d'Aristote[1], on peut s'attendre à retrouver ce texte dans les manuscrits comprenant un recueil d'ouvrages aristotéliciens. Cette enquête cherche à déterminer si la présence du *De causis* dans ces manuscrits est fréquente, s'il figure aussi dans d'autres manuscrits, quel est le contexte direct du traité, dans quelle mesure il a été glosé par rapport aux autres œuvres dans le même manuscrit, et quel est le caractère des gloses. L'enquête devrait naturellement être étendue à d'autres bibliothèques (notamment les bibliothèques anglaises et celle du Vatican)[2].

1 Chiffres

Commençons par quelques chiffres : nous avons trouvé le *De causis* au total dans trente-quatre manuscrits parisiens[3] (dont un ne contient que les propositions, sans le commentaire). Dans quatre de ces manuscrits le texte est accom-

1 L'histoire de l'attribution du *De causis* à Aristote, de la mise en doute de son authenticité et de l'identification du véritable auteur étant connue, je n'y reviendrai pas ici ; je parle de textes 'aristotéliciens' en général, en incluant les textes faussement attribués à Aristote, pour des raisons de brièveté.

2 Toute recherche concernant les manuscrits et les commentaires du *Liber de causis* doit naturellement s'appuyer sur l'édition de Pattin (voir la bibliographie générale), qui cite 90 mss, et la liste plus récente de Taylor (« The *Liber de causis* », 1983, 63–84), qui en cite 237.

3 Je remercie Dragos Calma de m'avoir procuré une liste de manuscrits, sur la base de laquelle j'ai pu faire des vérifications et des descriptions.

© OLGA WEIJERS, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_007
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

pagné d'un bref commentaire (trois commentaires en tout, dont un présent dans deux manuscrits) ; dans huit manuscrits le texte est accompagné de gloses, généralement peu nombreuses ; dans les autres manuscrits il n'y a pas ou pratiquement pas de gloses sur ce texte (voir la liste en appendice).

1.1 *Les recueils de textes aristotéliciens*

La plupart des manuscrits contenant le *De causis* sont effectivement des recueils de textes aristotéliciens, manifestement destinés à l'enseignement ou à l'étude, bien que certains soient plutôt des livres d'apparat, destinés à la bibliothèque d'un érudit ou d'une institution, avec des initiales ornées et autres éléments de décoration.

Parmi les recueils des œuvres d'Aristote il faut distinguer trois groupes :

a) certains ne comportent pas de gloses du tout (p. ex. le ms. BnF, lat. 16082, un beau manuscrit écrit par une seule main « elegantissima » et avec des initiales comprenant des images illustrant le texte) ;
b) dans d'autres manuscrits le texte du *De causis* est dépourvu de gloses, tandis que certains textes du même recueil sont (plus ou moins) glosés ;
c) dans d'autres manuscrits encore le texte du *De causis* est lui aussi accompagné de gloses.

Dans la liste donnée en appendice, j'ai rangé certains manuscrits dans la catégorie « pas de gloses ou pratiquement pas de gloses », certains autres dans le cercle restreint des manuscrits glosés, mais en indiquant « avec quelques gloses » (c'est le cas pour six sur huit manuscrits). Bien entendu, la distinction est peu précise. Sans doute, quelques-uns des six mss considérés ici comme comportant quelques gloses pourraient être rangés dans la catégorie « sans gloses », si l'on considère que des gloses doivent apporter des informations supplémentaires. C'est notamment le cas du ms. BnF, lat. 6325, dans lequel il y a seulement deux ou trois petites gloses par page, et pour le ms. BnF, lat. 16088, abondamment glosé pour certains textes, mais assez peu pour le *De causis*, comme on verra plus loin (voir les notices en appendice).

Par rapport aux nombre de manuscrits contenant le *Corpus Aristotelicum*, on peut constater que sur un total de trente-huit manuscrits recensés par Lacombe[4] comme contenant le *Corpus vetustius* ou le *Corpus recentius*[5], il y

4 Lacombe, *Aristoteles Latinus. Codices* (voir la bibliographie générale).

5 L'appellation *Corpus vetustius* désigne les mss. contenant un ensemble de traductions de l'arabe ou du grec, en usage dans les écoles avant 1270 environ ; le nom *Corpus recentius* a été donné aux mss contenant un recueil de traductions nouvelles à partir du grec, pour remplacer les traductions de l'arabe, ou des recensions des traductions anciennes à partir du grec ; le *Corpus recentius* prévaut vers la fin du XIII^{e} s.

en a vingt dans lesquels figure le *De causis* (avec ou sans gloses ou commentaire). La proportion des manuscrits contenant des recueils aristotéliciens dans lesquels le *De causis* est accompagné de gloses, est assez faible : sur un total de vingt manuscrits de ce type on en dénombre seulement sept. On pourrait en déduire que parmi les maîtres ès arts (à Paris ou ailleurs) commentant les œuvres d'Aristote ce texte ne suscitait qu'un faible intérêt.

Notons d'ailleurs que sur les huit manuscrits considérés ici comme comportant des gloses sur le *De causis*, cinq contiennent le *Corpus vetustius* (en usage surtout avant 1260–1270), deux le *Corpus recentius*, et le dernier a un caractère différent. Faut-il supposer que le *Liber de causis* retenait davantage l'attention dans la période avant 1270 ? Ce serait à vérifier avec les manuscrits d'autres bibliothèques. Mais on peut penser aussi qu'à partir de cette époque on utilisait plutôt le commentaire de Thomas d'Aquin ou de Gilles de Rome.

En tout cas, parmi les manuscrits parisiens qui contiennent le texte du *De causis*, quatre des cinq manuscrits qui se trouvaient à l'ancienne bibliothèque de la Sorbonne (BnF, lat. 16082, 16083, 16084, 16635), les deux manuscrits qui sont conservés actuellement à la bibliothèque de la Sorbonne et qui proviennent du collège Louis le Grand, ainsi que quatre des cinq manuscrits de la Bibliothèque Mazarine, ne comportent pratiquement pas de gloses sur le *De causis*. La plupart des manuscrits décrits ici comme contenant le texte glosé ont une provenance non-parisienne ; seuls le manuscrit BnF, lat. 16088, ancien manuscrit de la Sorbonne, et un manuscrit de la Mazarine (le ms. 3456), qui se trouvait au collège de Navarre, sont originaires de Paris (les autres appartiennent à l'Ancien fonds latin de la BnF).

Il semble donc que les maîtres parisiens n'avaient pas l'habitude d'enseigner ce texte, bien que le statut de la Faculté des arts de 1255, contenant notamment des prescriptions d'enseignement des textes pour l'ensemble des études, avec une durée obligatoire minimale pour chacun des livres, fasse mention du *De causis* (« le livre *De causis* en sept semaines »)[6]. Ceci est à nuancer à la lumière des résultats de l'enquête de Laure Miolo[7] sur le *Liber de causis* dans l'ancienne bibliothèque du collège de Sorbonne, qui montre, par l'étude des legs, des anciens catalogues et du registre de prêt, que d'autres manuscrits contenant le *De causis* faisaient partie de l'ancien fonds, mais n'ont pas été conservés.

6 *CUP* I, 246.

7 Miolo 2016.

1.2 *Les manuscrits de caractère différent*

Le *De causis* se trouve également dans des manuscrits disparates, composés de parties d'origine et d'époque différentes (par exemple le ms. BnF, lat. 3237), qui comportent certains textes aristotéliciens dans l'une de leurs parties.

D'autre part, le *De causis* se trouve parfois, avec quelques autres œuvres d'Aristote, notamment les *Parva naturalia*, dans des manuscrits qui, sans être des recueils factices, ont un contenu plus divers. C'est le cas par exemple du ms. BnF, lat. 6506, qui contient notamment des œuvres d'Averroès; du ms. BnF, lat. 7193, qui comporte entre autres un texte d'arithmétique, des formules d'exorcisme et des sermons; et du ms. BnF, lat. 14704 qui commence avec le commentaire de Robert Grosseteste sur les *Analytica Posteriora* et qui contient aussi les *Tables Alphonsines*.

A ma connaissance il n'y a qu'un seul manuscrit contenant le *Liber de causis* dans un contexte totalement non-aristotélicien, c'est-à-dire sans la présence d'au moins une autre œuvre d'Aristote, à savoir le ms. Arsenal 349, un manuscrit de caractère théologique.

1.3 *Les manuscrits avec le De causis accompagné de gloses*

Parmi les manuscrits dans lesquels le *De causis* est accompagné de gloses, presque tous sont donc des recueils de textes aristotéliciens. Un seul, le ms. BnF, lat. 8802, n'est pas un manuscrit homogène constituant un recueil aristotélicien; on y reviendra dans la suite.

1.3.1 Contexte et disposition des gloses

Dans les manuscrits comportant le *De causis* accompagné de gloses, il convient de préciser les autres textes du même recueil et le nombre des gloses par rapport à ces autres textes. En voici une présentation rapide de chacun de ces recueils[8].

Le ms. BnF, lat. 6298 est un manuscrit de grand format du XIV^{e} siècle, avec des marges très larges, prévues pour des gloses et organisées dans ce but (les marges extérieures sont divisées en deux colonnes). Il a été écrit par plusieurs mains italiennes. Il contient non seulement des œuvres d'Aristote (le *Corpus recentius*), mais aussi notamment le *Tractatus de substantia orbis* d'Averroès et des *remedia* médicaux. On dénombre 23 éléments au total. Le *Liber de causis* se trouve vers la fin (élément 20), après une série d'œuvres d'Aristote, notam-

8 On trouvera la description ainsi que la reproduction d'une page de ces manuscrits en appendice.

ment sur l'histoire naturelle (*De generatione et corruptione, De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De motu animalium, De longitudine et brevitate vite, De iuventute et senectute, De expiratione et respiratione, De morte et vita*) et quelques écrits pseudo-aristotéliciens (*De bona fortuna, De physionomia*). Il est suivi du *Liber de ortu scientiarum* d'Al-Fārābī, puis du *Secretum secretorum* et de l'*Ethica Nicomachea* d'Aristote. Les divers textes sont inégalement glosés. Ainsi, pour le premier texte, la *Metaphysica*, il y a beaucoup de gloses au début, mais après beaucoup moins ; le *De anima* est accompagné de gloses, le *De sensu* aussi, mais le *De memoria et reminiscentia* est sans gloses ; le *De somno et vigilia* est de nouveau accompagné de gloses, ainsi que le *De motu animalium* ; les *Parva naturalia* sont en partie sans gloses, en partie peu glosés ; pour le *De bona fortuna* il y a beaucoup de gloses, mais le *De physionomia* est sans gloses, tandis que le *De causis* est accompagné de quelques gloses. En fait les gloses sur le *De causis* se trouvent surtout au début, notamment au f. 157^{v}, qui contient une glose assez longue, puis, aux f. 158^{v}–160ra, il n'y en a presque pas. La glose du f. 157^{v} commence ainsi :

> Sicut dicit Proclus, superiores habent formas magis universales, inferiores vero minus universales. Ista tamen universalitas vel particularitas non est referenda ad res cognitas, sicut aliqui dixerunt, quod deus non cognosceret nisi universalem naturam entis et prima intelligentia natura⟨m⟩ substantie et inferior naturam corporalem et sic usque ad individuas species. Cognitio enim qua cognoscitur aliquid in universali est cognitio imperfecta sed cognitio qua aliquid cognoscitur in propria specie est cognitio perfecta ; cognitio enim speciei includit cognitionem generis sed non econverso ; sequeretur ergo quod quanto intellectus esset superior, tanto esset imperfectior ; est ergo differentia universalitatis et particularitatis attendendum solum secundum id quo intellectus intelligit [...].

Il s'agit du commentaire de Thomas d'Aquin, qui cite donc Proclus et ensuite *aliqui* (il n'est pas clair qui sont désignés ainsi). D'ailleurs, le glosateur s'est trompé dans la référence[9] et copie Thomas sans trop réfléchir.

Le ms. BnF, lat. 6319 est également un manuscrit avec des marges prévues pour des gloses ; d'ailleurs, à divers endroits on trouve les commentaires d'Adam de

9 L'expression qu'il cite provient du *Liber de causis* IX (X) prop. 92 ; cf. Thomas de Aquino, *Expositio super Librum de causis*, lectio 10, p. 69. Je remercie Dragos Calma de m'avoir fourni cette information.

Bocfeld dans les marges. Le manuscrit est probablement originaire du midi de la France et il a été écrit par plusieurs scribes. Le texte de base semble être du troisième quart, le commentaire est probablement du dernier tiers du XIII^e siècle[10]. Après une série de traités aristotéliciens : *Physica, De celo et mundo, De anima, De generatione et corruptione*, accompagnés de gloses par endroit abondantes, les *Metheora* sont dépourvus de gloses et le *De sensu et sensato* est bien glosé mais moins que les autres traités et surtout, les gloses sont moins bien écrites et moins bien organisées. Suit le *Liber de intelligentiis*, sans gloses, et le *Liber de causis*, accompagné de quelques gloses au début. Le dernier tiers du ms. (f. 206–300) contient le *Liber XXIV philosophorum* (*Liber Hermetis*) sans gloses, le *De somno et vigilia*, peu glosé, le *De differencia spiritus et anime* de Costa ben Luca, très peu glosé, le *De plantis*, le *De memoria et reminiscentia*, le *De morte et vita*, également avec (très) peu de gloses, et finalement la *Metaphysica*, avec un nombre de gloses très variable. La mise en page est légèrement différente du manuscrit précédent : le texte central est divisé en deux colonnes, mais la marge extérieure avec les gloses n'est pas divisée en deux ; et le texte comporte un peu plus d'ornementation. Le *Liber de causis* est ici traité au même niveau que les autres petits textes, aristotéliciens ou autres, de la dernière partie du manuscrit.

Le ms. BnF, lat 6323 est également un manuscrit de grand format, contenant le *Corpus vetustius*. Comme pour le ms. BnF, lat. 6298, la mise en page indique un manuscrit de maître : les larges marges, dont la marge extérieure est divisée en deux colonnes, sont prévues pour des gloses de deux niveaux : près du texte des petites explications ou corrections, à l'extérieur et en bas de la page des gloses plus longues pour approfondir la compréhension du texte. La *Physica*, tronquée (commençant fin livre II), comporte des gloses interlinéaires et marginales, beaucoup surtout au début des livres et à certains endroits (à d'autres un peu moins), le *De celo et mundo* n'a pratiquement pas de gloses, mais quelques schémas ; le *De generatione et corruptione* est accompagné de pas mal de gloses et d'un commentaire dans les marges inférieures (104^v–121^r) ; le *De sensu et sensato* comporte des gloses, parfois beaucoup (par exemple f. 123^r), parfois un peu moins ; le *De morte et vita* est accompagné de gloses, le *De differentia spiritus et anime* de Costa ben Luca comporte quelques gloses au début, puis très peu ; le *De somno et vigilia* et *De memoria et reminiscentia* ont parfois beaucoup de gloses, parfois moins, de même que le *De anima* (avec des gloses de plu-

10 Ces informations m'ont été communiquées par Patricia Stirnemann, que je remercie chaleureusement.

sieurs mains différentes) et les *Metheora* ; le *De vegetabilibus* est surtout glosé au début (avec le commentaire d'Alfred de Sareshel), puis très peu.

Finalement, le *De causis* comporte au f. 220^{r} des gloses interlinéaires et dans les marges ; la marge extérieure est ici aussi divisée en deux colonnes ; la colonne intérieure contient des petites gloses, comme la marge intérieure ; la colonne extérieure de la marge extérieure contient des gloses plus longues, de même que la marge inférieure ; ce schéma se répète au f. 220^{v}, mais la longue glose de la marge extérieure continue dans la colonne intérieure ; à partir de 221^{r} il n'y a plus de gloses interlinéaires et il n'y a pas de longues gloses dans les marges extérieure et inférieure ; par contre, on trouve une glose d'une main plus récente, peu soignée, dans la marge inférieure, de même qu'au f. 221^{v} ; par la suite il n'y a plus que quelques petites gloses ou corrections.

Nous avons ici un nombre de gloses assez important et elles sont parfois assez longues. Au f. 220^{r}, dans la marge inférieure, sur la largeur des deux colonnes du texte central, on trouve un commentaire à propos du début du texte, qui correspond ici aussi, comme dans le manuscrit BnF, lat. 6298, au commentaire de Thomas d'Aquin. Le f. 220^{v} est intéressant parce qu'il contient non seulement un morceau de commentaire dans la marge inférieure (comme au folio 220^{r}) à propos de la deuxième proposition (*inc. Omne esse*), mais aussi, dans la marge gauche, une longue glose, commençant à la hauteur des mots commentés du texte et se poursuivant dans la colonne intérieure. Cette glose commence également par *Omne esse* et concerne aussi la proposition 11. La différence est que le texte dans la marge inférieure provient du commentaire de Thomas d'Aquin, tandis que la glose dans la marge extérieure donne une autre explication, qui reste à déchiffrer.

Le ms. BnF, lat. 6325, probablement d'origine italienne, est un peu différent des manuscrits précédents. Il ne comporte pas de marges extérieures très larges et dans l'ensemble peu de gloses. Ce n'est pas un manuscrit de travail, mais un beau manuscrit provenant de la bibliothèque des ducs de Milan à Pavie. Au début il est d'un contenu plus varié que les précédents : il comprend des textes moins courants (notamment le *De coloribus*) et même un discours d'Isocrate. Après le *De causis*, qui se trouve aux folios 88ra–93va, le contenu est plus classique : les *Metheora*, le *De plantis, De generatione et corruptione, De anima*, etc. Ces textes sont peu glosés dans l'ensemble et pour le *De causis* il y a très peu de gloses. C'est un cas limite ; le manuscrit aurait pu être classé dans la catégorie « pas ou pratiquement pas de gloses ».

Le ms. BnF, lat. 6569, au contraire, est écrit par plusieurs mains de la France du nord, comporte des gloses et corrections fréquentes dans la partie aristoté-

licienne. C'est un manuscrit de format moyen (in-quarto) et le texte est écrit en une seule colonne. La partie comprenant le *Corpus vetustius* commence par l'*Éthique*, accompagnée de beaucoup de gloses pour les trois livres ; pour le *De anima* il y a beaucoup de gloses au début de chacun des trois livres et il y a partout des gloses interlinéaires ; pour les *Parva naturalia* (*De memoria et reminiscentia, De morte et vita*, *De somno et vigilia*) il y a peu ou pas de gloses ; le *De generatione et corruptione* est au début glosé ; le *De vegetabilibus* comporte des gloses sur une bonne première moitié ; le *De sensu et sensato* comporte également beaucoup de gloses au début, puis moins ; sur le *De differentia spiritus et anime* il n'y a aucune glose ; ensuite, pour le *De causis* on trouve des gloses, notamment interlinéaires, au début, mais pas beaucoup ; finalement, pour les *Metheora*, les livres I–III ne sont pas glosés, mais le livre IV comporte des gloses. Il s'agit donc d'un manuscrit d'un érudit qui a lu et commenté une partie des textes aristotéliciens. Il était apparemment intéressé en particulier par l'éthique et la psychologie. Les gloses sur le *De causis* sont des petites explications et corrections.

Le ms. BnF, lat. 8802, déjà mentionné plus haut, est un manuscrit de format moyen, qui comprend parfois des décorations assez élégantes. C'est un manuscrit composé de trois parties différentes, datant des XII^e^, XIII^e^ et XIV^e^ s., de provenance anglaise ; il contient notamment le *De nuptiis* de Martianus Capella, des œuvres d'Al-Fārābī et d'Avicenne (le *Liber de anima*), et d'autres textes philosophiques. La deuxième partie de ce manuscrit composite, datant du XIII^e^ siècle et écrite d'une seule main anglaise, comprend quelques textes (pseudo)-aristotéliciens (l'*Éthique*, le *De somno*, le *De causis*[11]), dans l'ensemble peu glosés, ainsi que le *De intellectu* d'Al-Fārābī, peu glosé, le *De anima* d'Avicenne, qui comporte parfois davantage de gloses mais parfois presque rien, et le *De intellectu* d'Alexandre, très peu glosé. Le premier possesseur[12] de la partie philosophique s'intéressait manifestement à l'âme et à l'intellect.

L'ancien manuscrit de la Sorbonne, le BnF, lat. 16088, était enchaîné dans l'ancienne bibliothèque du collège[13]. C'est un beau manuscrit du XIII^e^ siècle, de grand format, écrit par un seul copiste, et comportant des décorations. Il contient un recueil des *libri naturales* (le *Corpus recentius*) : le *De anima* et les *Parva naturalia*, mais aussi par exemple le *De motu animalium*, le *De genera-*

11 Le *De causis* y est présenté sous le titre « Alfarabi canones de essentia prime bonitatis ».

12 A l'époque moderne le ms. était en possession de l'antiquaire et collectionneur du 17^e^ siècle Roger de Gaignières.

13 A propos de ce manuscrit, cf. Miolo 2016.

tione et corruptione, les *Metheora*, le *De plantis*. Le *De causis* est précédé du petit traité *De inundatione Nili* et suivi du *Liber de differentia spiritus et anime* de Costa ben Luca. On trouve non seulement des gloses dans certaines parties, mais aussi des diagrammes, par exemple dans la partie concernant le *De celo et mundo*. Le manuscrit est entré au collège avant 1307 par le legs de Nicasius de Planca, un clerc flamand sociétaire du collège. Celui-ci fut peut-être le commanditaire du manuscrit et aussi l'auteur des annotations, dans lesquelles sont cités notamment Avicenne, le *Commentator*, Alexandre d'Aphrodise, Boèce, Thomas d'Aquin et Albert le Grand. Pour le *De causis* on ne trouve que peu de gloses (voir Notice ms. 7), ce qui est assez décevant quand on le compare au *De anima* et aux *Metheora*, amplement glosés, mais pas en comparaison avec la plupart des textes des *Parva naturalia*, qui sont très peu glosés, et avec les textes dans la suite du manuscrit (commençant par le traité de Costa ben Luca), dans laquelle il n'y a pratiquement pas de gloses.

Finalement, le manuscrit de la Bibliothèque Mazarine, ms. 3456, est aussi un recueil de textes d'Aristote, du XIII^e^ siècle ; il est assez grand et écrit en longues lignes. Il était au Collège de Navarre (ancienne cote ms. 1238). Les marges, préparées pour des gloses, sont peu remplies mais contiennent des notes marginales des XIII^e^ et XIV^e^ s. sur divers textes, notamment la *Physique*, le *De generatione*, le *De anima*, les *Metheora*, la *Métaphysique*, mais il n'y a pas de gloses sur le *De celo et mundo*, le *De plantis* et les *Parva naturalia* ; pour les *Metheora* on trouve quelques gloses au début ; le *De differentia spiritus et anima* de Costa ben Luca n'est pas glosé, mais le *De causis* est accompagné de quelques gloses. Ces gloses sur le *De causis* sont irrégulièrement réparties : au f. 224r il y a très peu de gloses, ensuite, aux f. 224^v^–225^r–v^ et 226^r^ il y en a un peu plus, mais aux f. 226^v^–230^r^ il n'y a pas de gloses du tout et à partir du f. 231^v^ on trouve seulement ici et là quelques gloses d'une main plus récente. Comme on le voit au f. 226^r^, les gloses consistent en des petites explications, écrites sur la longueur de la marge disponible ou quelquefois entre les lignes. On trouve aussi quelques annotations interlinéaires dans une écriture cursive plus récente.

2 Conclusion

Si l'on peut tirer des conclusions sur la base des seuls manuscrits parisiens, on pourrait dire que le *Liber de causis*, bien que connu et lu par les théologiens, comme le montre Irene Caiazzo dans ce même volume, ne suscitait pas l'enthousiasme chez les maîtres ès arts. Il y a bien quelques gloses de la main de ceux qui étudiaient et enseignaient les œuvres d'Aristote, mais elles sont

très limitées par rapport aux gloses accompagnant d'autres œuvres, comme la *Physique*, la *Métaphysique*, le *De anima* et les *Parva naturalia*. Bien entendu, de multiples questions se posent à propos de la documentation présentée ici, par exemple de quelle époque datent les gloses dans les divers manuscrits, sont-elles dues à un ou plusieurs annotateurs dans chacun de ces manuscrits, ces gloses se répètent-elles ? Pour y répondre il sera nécessaire de faire le long et laborieux travail du déchiffrement de toutes les gloses, travail dont le résultat pourrait d'ailleurs être assez décevant. Espérons que quelqu'un aura le courage de s'y attaquer.

Annexe 1 : Chiffres

Nombre de manuscrits parisiens comprenant le *De causis* : 34
Nombre de manuscrits parisiens avec gloses sur le *De causis* : 8

Nombre de manuscrits où le *De causis* fait partie du *corpus aristotelicum* (*Corpus vetustius, Corpus recentius* ou *Corpus mixtum*)*, groupe **A** : 20
Nombre de manuscrits au contenu différent**, groupe **B** : 14

Nombre de manuscrits contenant le *De causis* glosé dans le groupe de mss **A** : 7 (dont 5 *Corpus vetustius*)
Nombre de manuscrits contenant le *De causis* glosé dans le groupe de mss **B** : 1

* Par *Corpus vetustius* on entend les manuscrits contenant un ensemble de traductions de l'arabe ou du grec, en usage dans les écoles avant 1270 environ ; le nom *Corpus recentius* a été donné aux manuscrits contenant un recueil de traductions nouvelles à partir du grec, pour remplacer les traductions de l'arabe, ou des recensions des traductions anciennes à partir du grec ; le *Corpus recentius* prévaut à la fin du XIII^e^ s.

** Nombre de manuscrits mentionnés par Lacombe, *Aristoteles Latinus Codices*, pour les diverses bibliothèques parisiennes : 230 (ce chiffre inclut les textes Pseudo-aristotéliciens, des œuvres de Boèce, Porphyre, Averroès, les commentaires etc.)

Annexe 2 : Liste des manuscrits

Manuscrits avec gloses

1. Bibliothèque nationale de France, lat. 6298, f. 156^{rb}–160ra ; *Corpus recentius* ; XIV^{e} s. ; quelques gloses ; provenance probablement italienne.
2. Bibliothèque nationale de France, lat. 6319, f. 200^{vb}–206va ; *Corpus vetustius* ; dernier tiers XIII^{e} s. ; quelques gloses ; provenance midi de la France ou Espagne.
3. Bibliothèque nationale de France, lat. 6323, f. 220–229 ; *Corpus vetustius* ; XIII–XIV^{e} s. ; avec gloses ; provenance midi de la France.
4. Bibliothèque nationale de France, lat. 6325, f. 88ra–93va ; *Corpus vetustius* ; XIII^{e} s. ; quelques gloses ; provenance probablement italienne.
5. Bibliothèque nationale de France, lat. 6569, f. 116^{v}–125^{r} ; *Corpus vetustius* ; XII–XIII^{e} s. ; quelques gloses ; provenance France du Nord.
6. Bibliothèque nationale de France, lat. 8802, f. 47^{r}–60^{v} ; XII–XIV^{e} s. ; manuscrit composé de trois parties au contenu divers (notamment Martianus Capella, Al-Fārābī, Avicenne) ; la partie aristotélicienne est d'une main anglaise ; quelques gloses.
7. Bibliothèque nationale de France, lat. 16088, f. 156^{rb}–163^{rb} ; *Corpus recentius* ; XIII^{e} s. ; manuscrit de la Sorbonne (cote 937) ; origine parisienne ; gloses marginales, mais pour le *De causis* peu de gloses.
8. Bibl. Mazarine, ms. 3456, f. 224^{r}–235^{v} ; *Corpus vetustius* ; XIII^{e} s. ; avec gloses ; écritures françaises ; appartenait au Collège de Navarre.

Manuscrits sans gloses (*ou pratiquement sans gloses*)

Bibliothèque de l'Arsenal

Ms. 349, f. 227^{v}–230^{v} ; écriture du XIII^{e} s. ; recueil de textes théologiques (Augustin, Boèce, Jean Damascène, etc.), souvent avec quelques gloses ; a appartenu à la bibliothèque des Grands Augustins ; la dernière partie, avec le *De causis*, ne comporte pas de gloses ; le ms. n'est pas mentionné par Lacombe dans *Aristoteles Latinus Codices*.

Bibliothèque Mazarine

1. Ms. 3458, f. 330^{r}–337^{v} ; *Corpus recentius* ; XIII^{e} s. ; écriture flamande ; en partie glosé, mais pas de gloses sur le *De causis*.
2. Ms. 3459, f. 188ra–195ra ; *Corpus recentius* ; fin XIII^{e} s. ; en partie glosé, mais pas de gloses sur le *De causis*.
3. Ms. 3460, f. 202ra–206va ; *Corpus recentius* ; XIV^{e} s. ; pas dans Pattin ; ms. du Collège de Navarre ; pas de gloses.
4. Ms. 3461, f. 201^{rb}–204^{vb} ; *Corpus recentius* ; début XIV^{e} s. ; pas dans Pattin ; pas de gloses.

Bibliothèque nationale de France

1. Bibliothèque nationale de France, lat. 3237, f. 53^{r}–60^{r} ; il n'est pas mentionné par Lacombe dans *Aristoteles Latinus Codices* ; ms. très disparate ; contient notamment un fragment des codices de Saint-Martial de Limoges, des hymnes, des Biblica, Ovide, Pierre de Blois, etc., mais aussi quelques œuvres d'Aristote ou attribuées à Aristote (*Analytica Posteriora, De sophisticis elenchis, De causis*) et des commentaires (sur *Analytica Posteriora, De generatione et corruptione, De sophisticis elenchis, Liber sex principiorum*) ; l'unité 4 est du milieu du XIII^{e} s., un cahier de 8 folios à longues lignes, 240×175 mm, et contient le *Liber de causis Gerardo Cremonense interprete* ; texte abrégé : jusqu'au début du commentaire de la proposition 25 ; l'unité 3 est un cahier d'étudiant qui a probablement appartenu à Pierre de Limoges.
2. Bibliothèque nationale de France, lat. 6296, f. 301ra–308va ; *Corpus recentius* ; XIII^{e} s. ; « una manu gallica exaratus », marges larges, parfois quelques gloses, mais pas de gloses sur le *De causis*.
3. Bibliothèque nationale de France, lat. 6318, f. 215^{r}–220^{v} ; *Corpus recentius*, XIII–XIV^{e} s. ; « librarius gallicus ».
4. Bibliothèque nationale de France, lat. 6322, f. 183^{v}–187^{v} ; *Corpus vetustius* ; XIII^{e} s. ; pas de gloses (sauf sur les *Metheora*) ; quelques rares corrections.
5. Bibliothèque nationale de France, lat. 6506, f. 21ra–26va ; XIII^{e} s. ; contenu divers, notamment des textes d'Averroès ; pratiquement pas de gloses sur le *De causis* (au tout début, f. 21ra marge sup. à gauche une glose, 21ra marge extérieure une correction ; puis, numéros des propositions et manucules, mais pas de gloses, sauf 22^{rb} marge inférieure : un schéma).
6. Bibliothèque nationale de France, lat. 6636, f. 16^{v} ; XIV^{e} s. ; Lacombe : *Propositiones sine commento*.
7. Bibliothèque nationale de France, lat. 6791, f. 1ra–6ra ; XIII–XIV^{e} s. ; recueil de quelques textes aristotéliciens ; pas de gloses sur le *De causis*, qui est suivi du *De animalibus* (avec gloses) et de *De somno et vigilia* et *De generatione et corruptione* (pas de gloses).
8. Bibliothèque nationale de France, lat. 7193, f. 35ra–40^{rb} ; ms. très disparate, parties du VI^{e}, X^{e}, XII^{e}, XIII^{e} et XIV^{e} s. ; contient notamment un texte d'arithmétique, des formules d'exorcisme, des sermons ; la partie aristotélicienne commence au f. 17 : l'*Isagoge*, les *Catégories*, le *Perihermeneias* ; le *De causis* n'est pas mentionné par Lacombe dans *Aristoteles Latinus Codices* ; texte du *De causis* écrit en deux colonnes, initiales ornées, pas de gloses.
9. Bibliothèque nationale de France, lat. 12953, f. 271^{v}–274 ; *Corpus vetustius* ; XIII^{e} s. ; longues lignes sauf pour le *De causis* ; gloses fréquentes dans les marges préparées dans ce but, mais pas de gloses sur le *De causis*.

10. Bibliothèque nationale de France, lat. 14704, f. 55$^{rb–va}$; XIV^{e} s. ; il n'est pas mentionné par Lacombe dans *Aristoteles Latinus Codices* ; ms. de St-Victor ; ms. composé de deux parties, au contenu divers ; la deuxième partie, copiée au XII^{e} s., contient un ensemble astronomico-astrologique ; la première partie commence par le commentaire de Grosseteste sur les *Analytica Posteriora* ; pas de gloses.
11. Bibliothèque nationale de France, lat. 14719, f. 255ra–261^{rb} ; comprend notamment le *Corpus recentius* ; XIV^{e} et XV^{e} s. ; provenance Paris (St-Victor) ; pratiquement pas de gloses.
12. Bibliothèque nationale de France, lat. 16082 f. 311^{r}–321^{r} ; *Corpus recentius* ; XIII^{e} s. ; ms. de la Sorbonne (cote 1778), légué par Adenulphus de Anagni ; pas de gloses.
13. Bibliothèque nationale de France, lat. 16083, f. 93^{vb}–97^{vb} ; *Corpus recentius* ; début XIV^{e} s. ; ms. de la Sorbonne (cote 930) ; pas dans Pattin ; pas de gloses sur le *De causis*, mais gloses sur le *De anima*, f 1^{r}–24^{r} (= partie 1 du ms.) et sur la *Metaphysica* (début partie 2).
14. Bibliothèque nationale de France, lat. 16084, f. 198va–202^{vb} ; XIII^{e} s. ; ms. de la Sorbonne (cote 935) ; contenu divers (Averroès, Alain de Lille, etc.) ; pratiquement pas de gloses.
15. Bibliothèque nationale de France, lat. 16635, f. 89^{r}–94^{r} et 63$^{va–vb}$; fin XIII^{e} s., ms. de la Sorbonne (cote 1582) ; pas dans Pattin ; ms. composite, contenant notamment la *Philosophia pauperum* d'Albert le Grand, les *Parvi flores*, un commentaire anonyme sur le *De anima* ; autant de mains que de textes ; pas d'ornement, pas de gloses ; le *De causis* se trouve à la fin sur un cahier à part (longues lignes, numéros des propositions dans les marges).

Bibliothèque de la Sorbonne

1. Ms. 119, f. 274ra–280^{vb} ; *Corpus recentius* ; fin XIII^{e} s. ; a appartenu au collège jésuite Louis le Grand ; gloses seulement sur le *De iuventute* ; pas de gloses sur le *De causis*.
2. Ms. 567, f. 162^{r}–166^{r} (et 225^{v} : *initium breve*) ; *Corpus recentius* ; XIII–XIV^{e} s. ; a appartenu au collège jésuite Louis le Grand ; « glossae frequentes recentiores » ; pas de gloses sur le *De causis*.

Brefs commentaires

1. Bibliothèque nationale de France, lat. 6569 f. 26^{r} (édition prévue par Dragos Calma) ; contient aussi des gloses (voir ci-dessus).
2. Bibliothèque nationale de France, lat. 12951, f. 73$^{va–b14}$; contient la *Métaphysique* et le *De causis*.

14 Publié dans Calma 2016a.

3. Bibliothèque nationale de France, lat. 15815, f. 172^{v}–174^{v}[15]; contient Thomas de Aquino, *Contra Gentiles*.
4. Bibliothèque nationale de France, lat. 15819, f. 309$^{rb–va}$ (fragment; copie du 15815)[16].

Notices sur les manuscrits avec gloses

1 *BnF, lat. 6298*

Corpus de textes d'Aristote (*Corpus recentius*), avec gloses; XIV^{e} s.; parchemin, grand format (350 × 260), 211 ff.; texte en 2 colonnes, avec des marges très larges; plusieurs scribes italiens; gloses interlinéaires et marginales; corrections; espace prévu pour les gloses: marges extérieures en 2 colonnes, marges intérieures en 1 colonne, marges supérieures et inférieures en 2 colonnes; titres courants au début assez discrets, ensuite très visibles; le nombre de gloses varie selon (les parties des) textes; le ms. était à Pavie en 1395 (voir f. 161^{v}) et ensuite probablement dans la bibliothèque des ducs de Milan à Pavie.

Contenu et répartition des gloses

f. 2^{r}–35^{r} *Metaphysica*: beaucoup de gloses au début, ensuite beaucoup moins, mais listes de propositions dans marges extérieures en bas; f. 36^{r}–39^{v} *De substantia orbis*, sans gloses; f. 40$^{r–v}$ *De Nilo*, glosé; f. 41$^{r–v}$ blanc; f. 42^{r}–72^{v} *Physica*, glosé; f. 72^{v}–93^{r} *De celo et mundo*, sans gloses; f. 94^{r}–112^{v} *Metheora*, avec gloses, parfois beaucoup; f. 113$^{r–v}$ « Remedia ordinata per magistrum Andream de Burgariis de Janua… »; f. 114^{r}–123^{v} *De generatione et corruptione*, beaucoup de gloses; f. 123^{v}–135^{v} *De anima*, beaucoup de gloses au début, même disposition sur la page, ensuite nombreuses gloses, y compris sur la partie concernant les sens et le sens commun (132ra–133^{rb}); f. 135^{v}–140^{r} *De sensu et sensato*, avec gloses; f. 140^{r}–141^{v} *De memoria et reminiscentia*, sans gloses; f. 141^{v}–145^{v} *De somno et vigilia*, avec gloses; 145^{v}–148^{r} *De motu animalium*, avec gloses; f. 148^{r}–149^{r} *De longitudine et brevitate vite* (dernière phrase manque) et f. 149^{r}–153^{v} *De iuventute et senectute*, avec peu de gloses; *De respiratione* et *De morte et vita*, sans gloses; 154^{r}–155^{r} *De bona fortuna*, avec beaucoup de gloses; f. 155^{r}–156^{r} *De physionomia* (*ex Secreto Secretorum*), avec beaucoup de gloses; f. 156^{r}–160^{r} *Liber de causis*, très peu glosé; f. 160^{r}–161^{r} Al-Fārābī, *De ortu scientiarum*, quelques gloses; f. 161^{v} « Consilium super dispositione ardoris urine…

15 Publié dans Maga 2016.
16 Voir Maga 2016.

ILL. 5.1 Ms. BnF, lat. 6298 f. 157v

per magistrum Johannem de Capitaneis de Vitedonio in felici studio Papiensi a.D. M.CCC.LXXXXV» ; f. 162r–180v *Secretum secretorum*, quelques gloses ; f. 181r–v *Epistola ad Alexandrum* (*ed. longior*) ; f. 182r–211v *Ethica* (tronqué à la fin, au début du l. X), glosé surtout au début, ensuite beaucoup moins.

Gloses sur le *Liber de causis*

Un exemple : au f. 157v, une longue glose qui mentionne Proclus ; aux f. 158v–160ra presque rien.

2 *BnF, lat. 6319*

Corpus vetustius, XIII^e et début XIV^e s. (le texte de base est du troisième quart, le commentaire probablement du dernier tiers du siècle ; une partie du ms. (f. 209–242) est du début du XIV^e s. et espagnole, selon les informations reçues de Patricia Stirnemann) ; 325 × 220, I + 300 ff., 2 colonnes, plusieurs mains ; provenance probablement le midi de la France ou l'Espagne ; corrections et annotations ; marges larges remplies de commentaires, certains anonymes, d'autres attribués à Adam de Bocfeld ; table du contenu, dans laquelle figurent certains des commentaires.

Contenu et répartition des gloses

f. 1^r division des sciences, avec en dessous à droite deux fois « Nota quod… » (dans la deuxième, mention du *De anima* et de Themistius ; Hudry[17] : notes et tableaux divers sur le *De anima* ; tables de la *Physique* et du volume) ; à gauche, table ancienne du contenu du ms. ; f. 2^r–61^v (sur cette page une seule colonne) *Physica*, avec le commentaire marginale d'Adam de Bocfeld jusqu'au livre IV, puis fragmentaire jusqu'au livre VI ; f. 62^r–111^v *De celo et mundo*, beaucoup de gloses (commentaire) au début, f. 62^r–v, f. 63^r (moitié de la page), puis presque rien jusqu'à f. 111^v (sur cette page le texte est en une seule colonne) ; f. 112^r–134^r *De anima*, beaucoup de gloses (commentaire attribué à Adam de Bocfeld) ; marges extérieures en deux colonnes, celle de l'extérieur remplie complètement, celle de l'intérieur en partie (parfois quelques gloses seulement, parfois plus) ; glosé (commenté) jusqu'à la fin ; 134^v blanc ; f. 135^r–153^ra *De generatione et corruptione*, beaucoup de gloses (bien qu'un peu moins que sur le *De anima*) jusqu'à la fin ; commentaire d'Adam de Bocfeld ; f. 153^rb–182^v *Metheora*, pratiquement pas de gloses, mais des manucules ; f. 183^r–188^v *De sensu et sensato* gloses, mais moins que sur le *De anima* et le *De generatione et corruptione*, et moins bien organisées, moins bien écrites ; f. 189^ra–200^vb *Liber de intelligentiis*, sans gloses ; f. 200^v–206^va *Liber de causis*, quelques gloses et corrections du texte f. 201^r–v, 202rv, 203^r, puis plus rien ; f. 206^va–208^ra *Liber XXIV philosophorum* (*Liber Hermetis*) sans gloses ; f. 208^v blanc ; f. 209^r–218^ra *De somno et vigilia*, peu de gloses ; f. 218^va–224^vb Costa ben Luca, *De differencia spiritus et anime*, très peu de gloses ; f. 225^r–237^va *De plantis*, (très) peu de gloses ; f. 237^vb–240^va *De memoria et reminiscentia*, (très) peu de gloses (à partir de ce texte écriture peu soignée avec pieds de mouche énormes) ; f. 240^vb–242^v (une colonne) *De morte et vita*, (très) peu de gloses, mais une longue glose f. 240^v ; f. 243^r–300^r *Metaphysica*, écriture plus soignée, un peu plus de gloses f. 243^r–v, puis de nouveau (très) peu (sauf au début des livres), début l. VI–l. VII, l. VIII moins de

17 Hudry 1997, p. LXVII–LXIX.

ILL. 5.2 Ms. BnF, lat. 6319 f. 203r

gloses, mais une longue glose au début des livres IX et X (Adam de Bocfeld ?) ; nombre de gloses assez variable ; parfois double colonne marge ext. ; souvent manucules, petites têtes, schémas dans les marges inférieures ; f. 300rb reste de la colonne blanc, f. 300v blanc.

Gloses sur le *Liber de causis*

f. 200v note marginale d'une autre main (XIVe s.) : « Commentator huius libri fuit Alpharabius vel Procrus (!), sed aliquibus Theofratus (!) » ; quelques brèves gloses et corrections du texte aux f. 201r–v, 202r–v, 203r.

3 *BnF, lat. 6323*

Corpus vetustius, XIII–XIVe s. ; parchemin, grand format (315 × 240 mm), 229 ff. ; deux colonnes ; initiales ; corrections et gloses ; souvent des mentions de leçons

d'une autre traduction ; note de possesseur f. 229^{v} : « Iste liber est fratris Hugonis Suavis, quem emit Tholose anno Domini M.CCCC.III » ; la mise en page indique un manuscrit de maître : les larges marges, dont la marge extérieure est divisée en deux colonnes, sont prévues pour des gloses de deux niveaux : près du texte des petites gloses ou corrections, à l'extérieur et en bas de la page des gloses plus longues pour approfondir la compréhension du texte.

Contenu et répartition des gloses

f. 1ra (*ex abrupto*)–50^{v} (une seule colonne) *Physica*, tronqué, commençant fin livre II (livre III commence au 2^{rb}), gloses interlinéaires et dans les marges, beaucoup surtout au début des livres et à certains endroits (à d'autres un peu moins), marge extérieure divisée en 2 (parfois même 3 ?) colonnes ; commentaire anonyme dans les marges inférieures ; f. 51^{r}–52^{v} blancs ; f. 53^{r}–104^{r} *De celo et mundo*, pratiquement pas de gloses, mais quelques schémas ; plus loin quelques gloses (par ex. f. 96^{v} : longue glose dans marge extérieure et inférieure) et indications de chapitres ; f. 104^{v}–121^{r} *De generatione et corruptione*, pas mal de gloses aux f. 104^{v}–106^{v}, puis de temps en temps un peu moins, commentaire anonyme dans les marges inférieures ; f. 121^{v}–129va *De sensu et sensato*, avec gloses, parfois beaucoup (par ex. f. 123^{r}), parfois un peu moins ; f. 129^{vb}–131va *De longitudine et brevitate vite*, avec gloses ; f. 131^{vb}–137^{r} *De differentia spiritus et anime*, quelques gloses au début, puis très peu ; f. 137^{r}–145va *De somno et vigilia*, parfois beaucoup de gloses, parfois moins ; f. 145^{vb}–148^{v} *De memoria et reminiscentia*, beaucoup de gloses au début, puis quelques gloses ; f. 149^{r}–175^{v} *De anima*, avec gloses de plusieurs mains différentes, beaucoup à certains endroits ; f. 176^{r}–205^{v} *Metheora*, avec gloses, parfois beaucoup, parfois très peu, parfois rien ; schéma dans la marge inférieure du f. 188^{v} ; f. 206^{r}–217^{r} *De vegetabilibus*, gloses d'Alfred de Sareshell surtout au début, puis très peu ; f. 217^{v}–219^{r} blancs ; f. 219^{v} petit morceau de texte, *inc. Omnis causa* ; f. 220^{r}–229va *Liber de causis*.

Gloses sur le *Liber de causis*

f. 220^{r} : gloses interlinéaires et dans les marges ; la marge extérieure est divisée en deux colonnes ; la colonne intérieure contient des petites gloses, comme la marge intérieure ; la colonne extérieure de la marge extérieure contient des gloses plus longues, ainsi que la marge inférieure ; f. 220^{v} : *idem*, mais la longue glose de la marge extérieure continue dans la colonne intérieure ; à partir de f. 221^{r} il n'y a plus de gloses interlinéaires ; f. 221^{r} pas de longues gloses dans les marges extérieure et inférieure ; glose d'une main plus récente, peu soignée, dans la marge inférieure ; f. 221^{v} : *idem* ; f. 222^{r} : quelques petites gloses ou corrections ; f. 222^{v} *idem* ; f. 223^{r} : presque rien ; f. 223^{v}–226^{v} : *idem* ; f. 227^{r} : un peu plus de petites gloses ; f. 227^{v} : peu de gloses ; f. 228^{r}–229^{v} : très peu de gloses ; f. 229va :

ILL. 5.3 Ms. BnF, lat. 6323 f. 220v

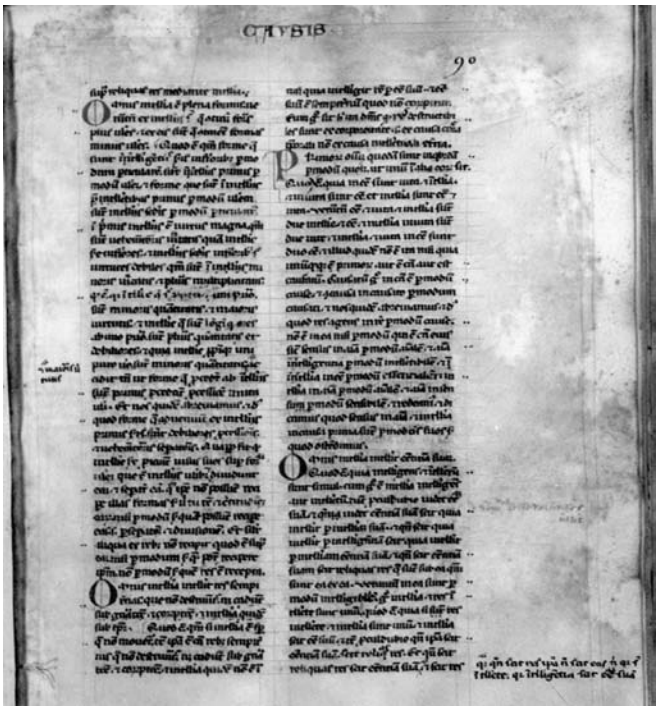
explicit, suivi d'une note de possesseur. Les petites gloses près du texte, ainsi que les gloses interlinéaires, sont des explications littérales ou des corrections ; les gloses plus longues, dans les marges extérieures ou inférieures, donnent des explications plus générales.

4 *BnF, lat. 6325*

Recueil aristotélicien ; XIIIe s. ; 360 × 230 mm ; II + 231 ff. ; 2 colonnes ; deux mains italiennes ; belle écriture ; initiales ornées ; corrections et parfois gloses ; provenance peut-être la bibliothèque des ducs de Milan à Pavie ; sur le *De causis* très peu de gloses ; pas de grandes marges extérieures.

Contenu et répartition des gloses

f. 1r–2r *De coloribus* et f. 2v *Vita Aristotelis* (*ed. brevior*) pas de gloses ; à partir de f. 3 marges larges avec marge extérieure divisée en 2 colonnes ; f. 3r–48r *Physica* : beaucoup de gloses au début, puis beaucoup moins ; f. 48v *Liber*



ILL. 5.4 Ms. BnF, lat. 6325 f. 90r

Alexandri de unitate (= Gundissalinus, *De unitate et uno*), sans gloses ; f. 49r Alexandre d'Aphrodise, *De tempore*, sans gloses ; f. 50r–87r *De celo* : pratiquement pas de gloses ; f. 87r–v *Liber exhortacionum Ysocratis ad Dimoniacum*, sans gloses ; f. 88r–93v *Liber de causis*, très peu de gloses ; f. 93v–116r *Metheora*, peu de gloses ; f. 116r–123v *De plantis*, peu de gloses ; f. 124r–135r *De generatione et corruptione*, glosé irrégulièrement ; f. 135r–151v *De anima, idem* ; f. 152r–167v *De sensu, De longitudine, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, idem* ; f. 167v–171r *De differentia spiritus et anime, recensio anonyma*, quelques gloses ; f. 172r–177r *De proprietatibus*, quelques gloses ; f. 177v–179v blancs ; f. 180r–229v *Metaphysica* (*media translatio*, avec des variantes de la *nova translatio* et des annotations prises dans le commentaire d'Averroès), quelques gloses, surtout sur le livre VII, certains livres pratiquement sans gloses ; f. 230r–v *Liber Alexandri de intellectu et intellecto, ⟨secundum⟩ sentencias Aristotelis translatus a G. de greco in latinum ab Ysaac filio Johannitii*, pratiquement pas de gloses ; f. 230v ⟨Al-Kindī⟩, *De intellectu* ; f. 230v–231v ⟨Al-Fārābī⟩, *De intellectu* ; f. 231v Alexander, *De augmento*, sans gloses.

Gloses sur le *De causis*

f. 88ra: 2 gloses, f. 89^{v}: 1 glose; f. 90^{r}: 2 gloses (voir reproduction f. 90^{r}); f. 90^{v}: 1 glose etc. Toujours avec signes pour marquer l'endroit dans le texte; plutôt corrections du texte?

5 *BnF, lat. 6569*

Manuscrit composé de trois parties; Partie 2: *Corpus vetustius*; XII–XIII^{e} s.; 210×150 mm; longues lignes; plusieurs mains de la France du nord; gloses fréquentes, interlinéaires et marginales; corrections; lettre de l'évêque de Cambrai aux *Predicatores*, *a. D.* 1249.

Partie I, contenu et répartition des gloses

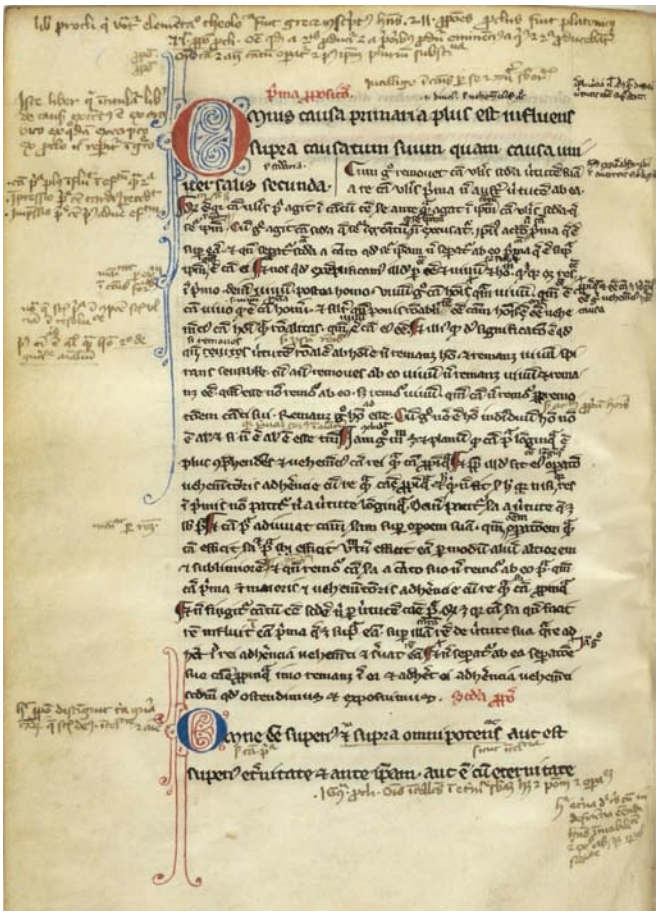
f. 1–26 forment une partie différente du reste du ms.; le parchemin est très épais, il y a des piqures dans les marges extérieures et des lignes tracées à la mine de plomb; f. 1^{r}–25^{v} commentaire sur le *Timée* de Platon; f. 26^{r} deux petits textes, dont un très bref commentaire au *Liber de causis*, petite écriture, deux mains différentes.

Partie II, contenu et répartition des gloses

f. 27$^{r–v}$ Bulle d'Innocent IV; f. 28$^{r–v}$ blanc (sauf f. 28^{r} petit schéma en haut à gauche); f. 29^{r}–43^{v} *Ethica*: beaucoup de gloses pour les trois livres; f. 44^{r}–63^{v} *De anima*: lib. I: beaucoup de gloses au début (f. 44$^{r–v}$) mais ensuite plus rien jusqu'au livre II; lib. II: beaucoup de gloses au début, puis un peu moins, mais partout des gloses interlinéaires, *De tactu* très glosé, ensuite moins; lib. III: gloses, mais pas beaucoup; f. 63^{v}–66^{v} *De memoria et reminiscentia*: pas de gloses; f. 66^{v}–68^{v} *De morte et vita*: peu de gloses; f. 68^{v}–75^{v} *De somno et vigilia*; un peu plus de gloses; f. 76^{r}–92^{r} *De generatione et corruptione*: au début glosé (f. 76^{r}–81^{v}), f. 82$^{r–v}$ quelques gloses marginales mais pas interlinéaires, puis f. 83^{r}–92^{r} presque rien; f. 92^{v}–103^{r} *De vegetabilibus*: gloses f. 92^{v}–99^{r}, puis presque rien; f. 104^{r}–110^{v} *De sensu et sensato*: beaucoup de gloses au début, puis moins; f. 111^{r}–116^{r} *De differentia spiritus et anime*: pas de gloses; f. 116^{v}–125^{r} *Liber de causis*: gloses, notamment interlinéaires au début, mais pas beaucoup; le texte est suivi d'un bref traité anonyme (*inc. Forma multiplex habet esse quia per prius per naturam antequam uniatur cum aliquo aliquid per se prius posterius informata…*); f. 125^{v}–151^{v} *Metheora*: lib. I–III pas de gloses, mais dessin des vents 136 marge inférieure, puis rien, mais le livre IV (f. 142^{r}–151^{v}) est glosé.

Gloses sur le *Liber de causis*

f. 116^{v}–117^{v} des gloses; f. 118^{r}–119^{r} presque pas de gloses; f. 119^{v} quelques gloses; f. 120^{r}–125^{r} très peu ou pas de gloses.

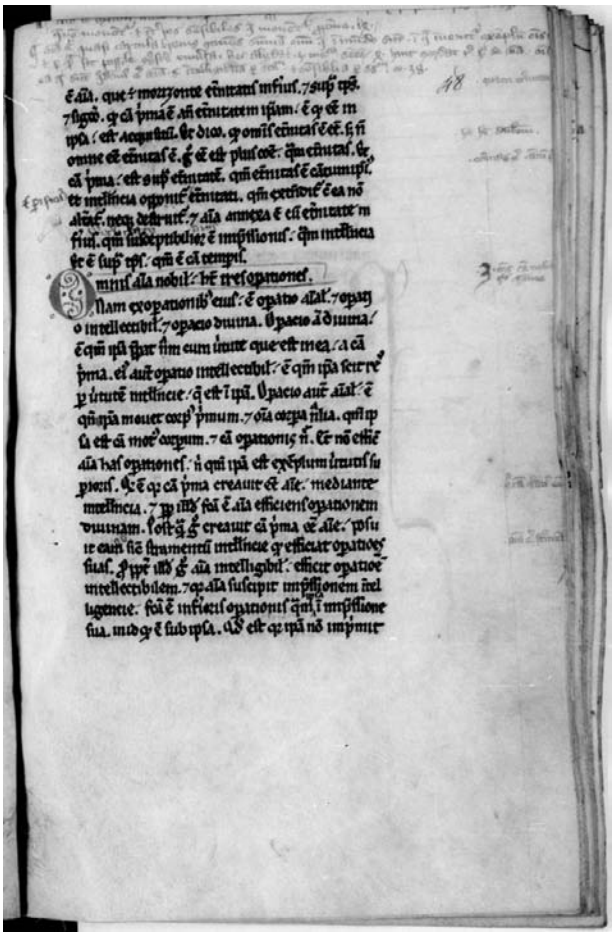


ILL. 5.5 Ms. BnF 6569, f. 116v

Partie III, contenu
f. 152r–159v Alain de Lille, *De articulis fidei catholice*.

6 *BnF, lat. 8802*

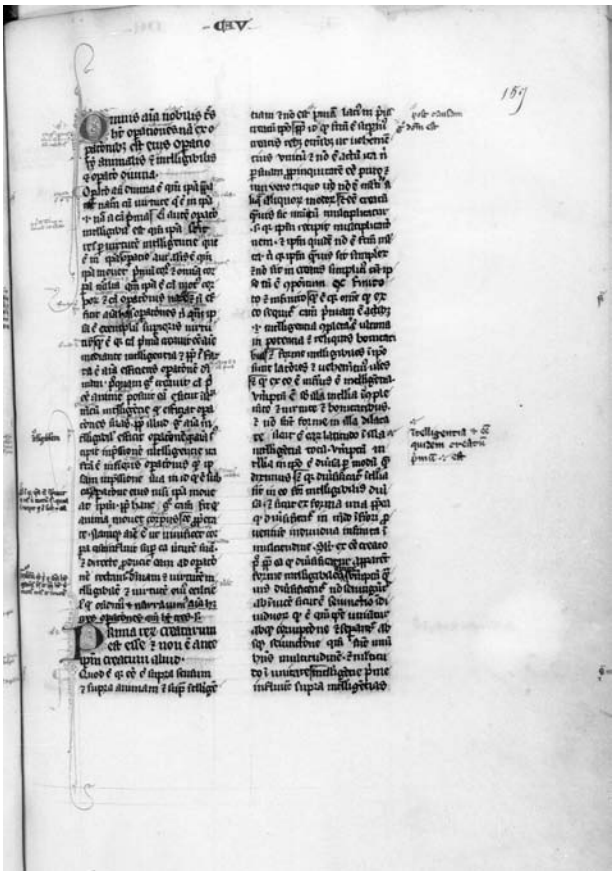
Manuscrit composite, trois parties; XII–XVIe s.; 177×105 mm; 185 ff., longues lignes. Partie I: f. 2–26, XIIe s. Partie II: f. 27–174, XIIIe s., écrite par une seule main anglaise, titres colorés et initiales ornées. Partie III: f. 175r–178v, XVIe s., note de possesseur (XVIIe–XVIIIe s.) sur la feuille de garde et au f. 1: *Vindica te tibi Ken. Digby*, montrant la provenance anglaise; ensuite dans la possession de Roger de Gaignières.



ILL. 5.6 Ms. BnF, lat. 8802, f. 48r

Contenu et répartition des gloses

f. 2r–26r Martianus Capella, *De nuptiis Mercurii*; f. 27r–46r *Ethica Vetus* (ed. brevior), quelques gloses dans les marges extérieures, encre pâle; f. 47r–60v *Liber de causis* (« Canones Aristotelis De essentia pure bonitatis expositi ab Alpharabio »), quelques gloses; f. 61r–62v blancs; f. 63r–74r *De somno et vigilia* (*vetus translatio*), un peu plus de gloses, main et encre différentes; f. 74r–78v Al-Fārābī, *De intellectu, idem*; 79r–171r Avicenne, *De anima* (« translatus de arabico in latinum a Dominico archidiacono »), par endroits plus de gloses, parfois presque rien; f. 171r–174v Alexandre d'Aphrodise, *De intellectu*, très peu de gloses; f. 175r–178v *De bona fortuna* (explicit ex abrupto), écriture cursive du XVIe s.



ILL. 5.7 Ms. Paris, BnF, lat. 16088 f. 159[r]

Gloses sur le *Liber de causis*

f. 47[r]–47[v] très peu de gloses ; f. 48[r] un peu plus, marge supérieure ; ensuite, le même schéma : quelques gloses très à l'extérieur dans une encre très claire ; seulement dans la partie extérieure de la marge extérieure ; corrections et gloses ; f. 60[v] aucune glose.

7 *BnF, lat. 16088*

Corpus recentius ; XIII[e] s. ; 340 × 235 mm ; II + 190 ff. ; 2 colonnes ; origine Paris : entré au Collège de Sorbonne par le legs de Nicasius de Planca, avant 1307, et enchaîné (cote Sorb. 937) ; un seul scribe ; initiales ornées ; décoration riche ; peu de gloses sauf pour certaines parties.

Contenu et répartition des gloses

f. 2r–20v *De anima*, avec gloses, surtout le livre III ; f. 20v–27v *De sensu et sensato*, peu de gloses ; f. 27v–30r *De memoria*, très peu de gloses (parfois rien du tout) ; f. 30r–36v *De somno et vigilia, idem* ; f. 36v–38v *De longitudine et brevitate vite, idem* ; f. 38v–45v *De iuventute, De respiratione, De morte, idem* ; f. 45v–51v *Physiognomia, idem* ; f. 51v–53v *De bona fortuna*, pratiquement pas de gloses ; f. 53v–57v *De motu, idem* ; f. 57v–60v *De lineis, idem* ; f. 60v–77r *De generatione et corruptione, idem* ; f. 77r–111r *Metheora*, avec gloses ; f. 111r–139v *De celo*, beaucoup moins de gloses ; f. 139v–149v *De plantis*, pas de gloses ; f. 149v–154v *De coloribus*, pas de gloses ; f. 154v–156r *De inundatione Nili*, quelques gloses, surtout à la fin ; f. 156r–163r *De causis*, quelques gloses ; f. 163r–167v *De differentia spiritus et anime*, pas de gloses ; f. 167v–173r *De progressu animalium*, pas de gloses ; f. 173r–179r *De proprietatibus*, pas de gloses ; f. 179v–185v *De mundo*, pas de gloses ; f. 185v–189v *De pomo*, pas de gloses.

Gloses sur le *Liber de causis*

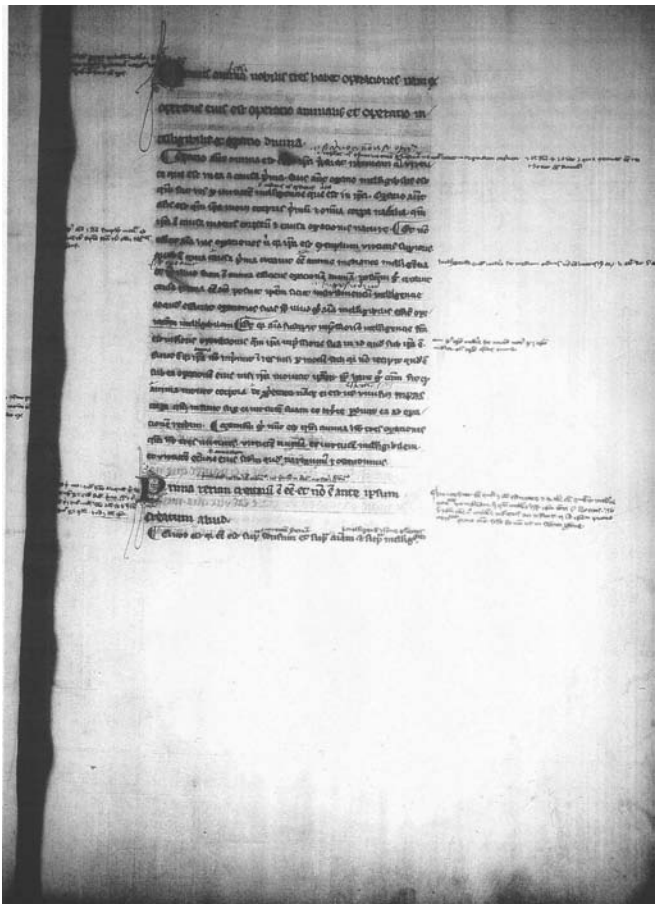
Quelques brèves gloses (2 ou 3, parfois 5 ou 6) par page, par exemple au f. 159r (voir reproduction).

8 ***Bibliothèque Mazarine, Ms. 3456***

Corpus vetustius ; XIIIe siècle ; parchemin ; 312 × 205 mm ; 342 ff. ; longues lignes ; initiales de couleur ; plusieurs scribes français ; provenance Collège de Navarre ; ancienne cote ms. 1238 ; marges préparées pour des gloses, mais peu remplies ; contient des notes marginales des XIIIe et XIVe s. sur divers textes, notamment la *Physique*, le *De generatione et corruptione*, le *De anima*, les *Metheora*, la *Metaphysica*, et quelques gloses sur le *Liber de causis*.

Contenu et répartition des gloses

f. 1r–60v *Physica*, avec gloses dans une petite écriture, parfois très peu ou pas de gloses ; f. 61r–78v *De generatione et corruptione, idem* ; f. 79r–121r *De celo*, pas de gloses ; f. 121v–132v *De plantis*, pas de gloses ; f. 133r–162v *De anima*, avec gloses, y compris interlinéaires, beaucoup au début, puis un peu moins, mais glosé jusqu'au bout ; f. 163r–171r *De sensu et sensato*, presque pas de gloses ; f. 171r–172v *De longitudine*, pas de gloses ; f. 173r–180r *De somno et vigilia*, pas de gloses ; f. 180v–183r *De memoria*, pas de gloses ; f. 183r–214v *Metheora*, quelques gloses au début, puis plus rien ; f. 215r–221r *De differentia spiritus et anime* (*recensio anon.*), pas de gloses ; f. 221v–222v blancs ; f. 223r–244v *Liber de causis*, quelques gloses ; f. 245r–260v *Metaphysica Vetus*, glosé au début, puis plus rien ; f. 261r–342r *Metaphysica nova* (entourée de fragments provenant également de la *Metaphysica nova*, lib. I–II et VIII–XI en grande lettres et parfois quelques gloses en plus) ; f. 261r–273r, 311r, 313v–335r *Metaphysice Nove fragmenta*.



ILL. 5.8 Ms. Bibl. Mazarine 3456 f. 225[r]
©BIBLIOTHÈQUE MAZARINE

Gloses sur le *Liber de causis*

f. 224[r] très peu de gloses ; f. 224[v]–225[r–v], f. 226[r] quelques gloses ; f. 226[v]–230[r] pas de gloses ; f. 230[v]–231[r] quelques gloses d'une main plus récente ; f. 231[v]–233[r] pas de gloses ; f. 233[v]–234[r] quelques gloses interlinéaires d'une main plus récente ; f. 234[v]–235[v] pas de gloses.

Bibliographie

Manuscrits

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 349
Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, 119
Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, 567
Paris, Bibliothèque Mazarine, 3456
Paris, Bibliothèque Mazarine, 3458
Paris, Bibliothèque Mazarine, 3459
Paris, Bibliothèque Mazarine, 3460
Paris, Bibliothèque Mazarine, 3461
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3237
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6296
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6298
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6318
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6319
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6322
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6323
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6325
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6506
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6569
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6636
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6791
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7193
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 8802
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12951
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12953
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14704
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14719
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15815
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15819
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16082
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16083
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16084
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16088
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16635

Sources primaires

Aristoteles Latinus: Codices, descripsit Georgius Lacombe, in societatem operis adsumptis A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Franceschini, L. Minio Paluello, Roma / Cambrige, Libreria dello Stato / Cambridge University Press, 2 vols, 1939–1955.

Liber de causis—A. Pattin, "Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966), p. 90–203.
Liber viginti quattuor philosophorum, éd. F. Hudry, Turnhout, Brepols, 1997.

Sources secondaires

Calma, D. (éd.) (2016a), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. 1. New Commentaries on* Liber de causis (*ca. 1250–1350*), Turnhout, Brepols.
Calma, D. (éd.) (2016b), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. 2. New Commentaries on* Liber de causis *and* Elementatio theologica (*ca. 1350–1500*), Turnhout, Brepols.
Calma, D. (2016c), « The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts », dans Calma 2016a, p. 42–52.
Hudry, F. (éd.) 1997, see *Liber viginti quattuor philosophorum*.
Maga, M. (2016), « Remarques sur le commentaire au *Liber de causis* attribué à Pierre d'Auvergne », dans Calma (2016a), p. 53–135.
Miolo, L. (2016), « *Liber de causis in librariam*. Pour une mise en perspective du *Liber de causis* dans la bibliothèque du collège de Sorbonne », dans Calma 2016b, p. 337–400.
Taylor, R.C. (1983), « The *Liber de causis* : A preliminary list of extant manuscripts », dans *Bulletin de Philosophie Médiévale* 25, p. 63–84.

CHAPTER 6

From Content to Method: the *Liber de causis* in Albert the Great*

Katja Krause
Harvard University

Henryk Anzulewicz
Albertus-Magnus-Institut, Bonn

1 The *Liber de causis* at the Heart of Albert's Philosophical Programme

It may not be an exaggeration to say that just as the *prima causa* enjoys ubiquitous presence in created reality according to the *Liber de causis* (henceforth: *LDC*), so does the *LDC* itself enjoy a similar presence in Albert the Great's works.[1] Ranging from his very first theological treatise, *De natura boni* (after ca. 1232–1234), to one of his very last philosophical works, the *Problemata determinata* (ca. 1271), the *LDC* features in all of Albert's major treatises, regardless of their theological or philosophical intentions.[2]

The unmistakable climax of Albert's appropriation of the *LDC* lies in his commentary on it, or rather in his creative fusion of commentary preceded by a hermeneutical framework. Written between 1264–1267, immediately after completing his commentary on Aristotle's *Metaphysics*, Albert devised his *De causis et processu universitatis a prima causa* by prefixing this hermeneuti-

* We would like to thank Steven Harvey (Bar Ilan University) for his most valuable comments on an earlier version of this paper. Katja Krause thanks the Leopoldina—Nationale Akademie der Wissenschaften for generously supporting the research on this paper.

1 *Liber de causis*, prop. I n. 1–2, p. 46.1–5: *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea.*

2 Albert quotes the *LDC* for the first time in his first writing, *De natura boni*, only once. Albert the Great, *De natura boni*, p. 76.16–18: *dicit Philosophus, quod 'omnis virtus unita plus est infinita' et fortis 'quam virtus multiplicata'*; cf. *Liber de causis*, prop. XVI(XVII), p. 83.15–16. In his latest work, *Problemata determinata*, Albert explicitly refers to propositions I, III, IV, XVIII(XIX), XIX(XX), XX(XXI), XXVI(XXVII) and implicitly to propositions I und V; cf. Albert the Great, *Problemata determinata*, p. 97 and 99 (Index auctorum).

© KATJA KRAUSE AND HENRYK ANZULEWICZ, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_008
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

cal framework, which supplemented the insights contained in the *LDC*, with reflexions on the nature, characteristics, and activity of the *prima causa* in close reliance on Al-Ghazali's *Metaphysics*.[3] In its articulated systematic purpose, Albert's commentary on the *LDC* complements Aristotle's *Metaphysics* XI (*lambda*) in the Latin translation, and thus concludes his philosophical programme of real philosophy (*philosophia realis*).[4] Initially, though, Albert had not planned to assign the *LDC* any systematic purpose within his own philosophical programme, which he began to write around 1250 by commenting on Aristotle's *Physics*. Yet when he concluded his commentary on book XI of the *Metaphysics*, he came to realise that demonstrative proofs concerning the principles of substance, motion, and movers of the heavens were lacking, and he observed the danger of certain conflations between philosophical and theological arguments concerning these matters. As a consequence, Albert inserted his *De causis et processu universitatis a prima causa* into his overall philosophical programme.[5] This is why the *De causis* not only temporally concluded

3 Concerning Albert's perceived requirement of completion of the science of metaphysics, cf. Albert the Great, *Buch über die Ursachen*, Anzulewicz et al. (trans. and eds.), p. xxix–xxxiv; Petrus de Prussia, *Vita B. Alberti Magni*, p. 298. Concerning the Latin translation of Aristotle's *Metaphysics* that Albert used, cf. Vuillemin-Diem 1975, p. 7–69.

4 Albert the Great, *Metaphysica*, 11.3.7, p. 541.90–542.6 (see following note); and Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa* 2.1.1, p. 59.22–60.5.

5 Albert the Great, *Metaphysica* 11.3.7, p. 541.90–542.31: *Sed quia nobis incerta sunt tria circa ea quae moventur, ideo dubitavit Aristoteles de omnibus illis et non certificavit ea per demonstrationem. Incertum enim est nobis, utrum unum corpus pluribus moveatur motibus an uno tantum. Incertum etiam nobis est, utrum ab uno corpore, quod est stella, virtus motiva fluat in orbem an stella moveatur motu orbis sui tantum et non per se. Incertus etiam nobis est numerus corporum caelestium motorum cum motibus suis. Et ideo Aristoteles dubie locutus est de illis, per rationem autem certam nihil potest comprehendi esse extra hoc. Et ideo de illis penitus aut nihil dixit aut etiam talia esse reprobavit. Quidam autem neutram istarum sequuntur viarum, putantes incedere in via philosophiae, et confundunt philosophiam in theologiam dicentes, quod in veritate ab uno simplici primo agente per essentiam non est nisi unum. Si ergo, quod est ab ipso, sit multum et multiplex, non agit per essentiam. Videmus autem unum caelum non produci in esse per alterum nec omnino generari caelum ex materia et ipsum esse multiplex valde. Oportet igitur, quod producatur in esse per aliquid agens per electionem. Hoc enim agit multa, unum existens, sicut vult, et causat ex nihilo, cum non indigeat praeiacente materia propter excessum infinitae virtutis ipsius super omne agens. Sed sicut nos iam in antehabitis protestati sumus, nos istas positiones non prosequimur, quia non suscepimus in hoc negotio explanare nisi viam Peripateticorum. Quaecumque autem Plato dixit, habeant firmitatem, quam possunt, donec forte ab aliquo explanentur. Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare. Quaecumque autem alia hic dicenda forent de substantia mobili et sensibili, sed incorruptibili, in* I *et* II *libro* De caelo et mundo *sunt explanata*. Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, 2.1.1, p. 59.37–60.5: *determinatur*

Albert's ambitious commentary project on Aristotle's works (including pseudo-Aristotelian works, such as the *LDC*),[6] but also anchored it scientifically and crowned it as the very foundation of *philosophia realis*.[7] The *LDC* thus achieved the maximal point of significance in Albert's scientific edifice, a significance of methodological primacy over Albert's complete codification of the *corpus Aristotelicum* that can hardly be overestimated.

Yet, as we know all too well with our own work, every crowning achievement has its own history—a history that is usually characterised by less advanced and less developed stages. Such a history is also the history of the *LDC* in Albert's appropriation thereof. But what exactly are these less advanced and less developed stages? How can they best be characterised? And how did they lead to the methodological primacy of the *LDC* over all *scientiae reales*? The primary purpose of this paper is to shed light on Albert's appropriation of the *LDC* into his own system of thought as it evolved, and to consider the key developments in the beginning stages of it. In so doing, we hope to show that these early stages of Albert's appropriation of the *LDC* provide us with crucial insights into his growing interest in this source as the systematic foundation of his overarching scientific edifice. Indubitably, in a paper as short as ours, we can only provide a glimpse of a history that is marked by great complexity. For not only does Albert's appropriation of the *LDC* advance and develop as we proceed chronologically in our study of his works, but so too does his own system of thought—and, unsurprisingly it does so in light of his evolving appreciation of the *LDC* in different contexts, in different ways, and with different ends in mind. Such a complexity of interrelations raises the question of how we can best make sense of the history of Albert's appropriation of the *LDC*. In recognis-

---

hic de separatis substantiis secundum plenam veritatem, de quibus in XII *et* XIII Metaphysicae *non nisi secundum opinionem determinavit Aristoteles. Propter quod et iste liber Philosophiae primae coniungendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem*. Ibid., 2.5.24, p. 191.17–23: *In hoc ergo libro ad finem intentionis pervenimus. Ostendimus enim causam primam et causarum secundarum ordinem et qualiter primum universi esse est principium et qualiter omnium esse fluit a primo secundum opiniones Peripateticorum. Et haec quidem quando adiuncta fuerint* XI Primae philosophiae*, tunc primo opus perfectum est*.

6 Even though Albert was aware that the *LDC* was not a genuine work of Aristotle himself, he took its propositions to come from Aristotle and the commentaries to be composed and compiled by later Peripatetic thinkers. Cf. Albert the Great, *Buch über die Ursachen*, p. XXVII–XXVIII.

7 Albert the Great, *Physica*, 1.1.1, p. 1.43–49: *Cum autem tres sint partes essentiales philosophiae realis, quae, inquam, philosophia non causatur in nobis ab opere nostro, sicut causatur scientia moralis, sed potius ipsa causatur ab opere naturae in nobis, quae partes sunt naturalis sive physica et metaphysica et mathematica, nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles*.

ing the potential shortcomings of our approach, we take as our analytic tools the notions of 'significance' or 'weight', perceived in terms of quantity, place, and manner. These three ways of perceiving significance or weight will aid us in elucidating the proliferations and intensifications of Albert's appropriation of the *LDC* in a clear and structured way.

Under these conditions, then, we proceed by turning to what we have identified as the first phase of Albert's appropriation of the *LDC*, a phase which encompasses his scholarly activity prior to the Parisian period. In the first section, we uncover Albert's initial integration of select propositions of the *LDC* into the context of biblical theological subject matters, and identify them as decontextualized or 'dissociated transformations' of ideas. We show how in this phase, Albert did not grant the *LDC* an autonomous significance in terms of content, but rather put formal-systematic characteristics of individual propositions into the service of explaining moral and systematic theological themes. Subsequently, we turn to the second phase of his appropriation, now in Paris, and single out one particular work of his, the *Summa de creaturis* with its two parts, *De IV coaequaevis* and *De homine*. In this second section, we reveal how Albert begins to integrate key propositions of the *LDC* into his own understanding of the world's coming-to-be, and thus grants the *LDC*, for the first time, an autonomous significance in terms of its genuine content. This 'anchored transformation', as we call it, of the insights contained in the *LDC*—a transformation characterised by "persistence in an original or closely related scientific context, and attachment to a native research question"—represents a key condition under which Albert was able to move beyond significance in content toward significance in method.[8] In the third section, we briefly turn to the final phase of Albert's early appropriation of the *LDC*. Here, in his commentary on the *Sentences*, we find Albert implement a second key move on his path toward the *LDC*'s significance in method: the clear division of the sciences of theology and philosophy.

2 Albert's Pre-Parisian Appropriations of the *Liber de causis*

It was most likely during his initial period of lecturing in the Teutonian province at the Dominican Order's convents in Hildesheim, Freiburg, Regensburg, and Strasbourg that Albert composed his first scholarly work, the *De natura boni* (ca. 1230s). In heavy reliance on a paraenetic approach, this moral theologi-

8 Krause 2015, p. 176. For the use of the two expressions 'dissociated transformation' and 'anchored transformation' as a methodological distinction, see: Krause 2015, p. 175–217.

cal treatise examines the concepts of a virtuous life and right ethical conduct. Shortly after completing this treatise, and in line with the second pillar of the theological commentary practices of his days, Albert composed three systematic theological treatises for his early lecturing activities: the first redactions of the *De sacramentis*, *De incarnatione*, and *De resurrectione*. These have been dated with high probability to his pre-Parisian period before 1242.[9] In all four treatises, the *LDC* is present in a rather limited way and highly decontextualized from its original meaning and purpose. Only six of the thirty-one propositions of the *LDC* can be found in these treatises, all in highly isolated contexts which draw on them, mostly for the purpose of expounding biblical or systematic theological themes by way of philosophical authority. Yet already we can discern a clear development with regard to place and manner of appropriation.

In Albert's *De natura boni*, we were able to identify proposition XVI(XVII) as the only case of appropriation from the *LDC*: *omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*.[10] Albert uses this proposition in order to illustrate the biblical concept of 'overshadowing' as pertinent to the annunciation for Mary's immaculate conception, and he reasons that this is in analogy to our every-day experience of the effects that shadows have on our vision if there is an excess of sunlight. Just like they concentrate or unify our visual capacity, so too does the biblical overshadowing concentrate in its unifying powers for the annunciation.[11] This biblical context is, of course, far from the original context and meaning of this proposition in the *LDC*. But Albert's principal interest seems to lie in the formal aspects of the *LDC*'s isomorphism between unity and power as attributes of first and secondary causes alone, an interest that may well have led him to decontextualize proposition XVI entirely from its original context.[12]

---

9 Cf. Rigo 2005, p. 325–374; "Einleitung. Zeittafel" 2011, p. 9–31, esp. p. 12–13 and 28. Albert most probably finished these three systematic theological works in Paris. Concerning these two common practices of the theological commentary tradition (moral and systematic theology), cf. Leinsle 2010, p. 43–54, esp. p. 52–54 for the Dominicans; Anzulewicz 2010, p. 17–30.

10 *Liber de causis*, prop. XVI(XVII) n. 138, p. 83.15–16.

11 Albert the Great, *De natura boni*, p. 76.7–8.12–21.27–28: *Secundum est, quod umbra visum colligit.* [...] *Secundum autem habet ex hoc quod ei proprium est colligere et unire lumen oculorum ex congregatione radiorum, et tunc virtus oculi congregata et unita fortior est quam sparsa et multiplicata, quia dicit Philosophus, quod 'omnis virtus unita plus est infinita' et fortis 'quam virtus multiplicata'. Huius evidens signum est, quod cum volumus acute videre et fortiter, ad supercilia ponimus latitudinem manus, ut umbra manus visus collectus fortior efficiatur.* [...] *Et secundum has proprietates 'virtus altissimi obumbravit' gloriosae virgini.* Cf. also Anzulewicz 1998, p. 253–255.

12 See note 8. Other contexts of Albert's early reception of proposition XVI(XVII) reveal sim-

As we progress in Albert's early works, we find such a decontextualizing use of individual propositions from the *LDC* to be the rule rather than the exception. Albert's first systematic theological treatise, *De sacramentis*, draws on proposition I together with its accompanying commentary: *omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*.[13] Located in a *sed contra* as the first authority before Augustine's *De baptismo puerorum*, its principal purpose is to account for the hierarchical order of the sacraments. In systematic analogy to the first cause of the *LDC*, Albert presents the sacrament of baptism as the first, *per se*, and necessary cause in the order of the sacraments upon which all subsequent sacraments depend in their causal efficacy.[14] In its original meaning of the *LDC*, proposition I has, of course, no thematic relation to the order of the sacraments, but is rather concerned with the relationship of the first universal cause of all there is to the subsequent primary causes. Yet Albert's analogous use of it reveals his salient attention to its formal-systematic characteristics in their flexible applicability to new thematic contexts.

Albert establishes a similar formal decontextualization in the same treatise with regard to proposition XXIII(XXIV) of the *LDC*: *causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam*.[15] This time, however, he draws on it in his reply to an objection rather than in a *sed contra* argument. In connecting proposition XXIII(XXIV) to pseudo-Dionysius' statement from his *De*

---

ilar decontextualising tendencies. In his commentary on Peter Lombard's *Sentences*, for instance, Albert draws on this proposition as an axiom or as criterion for the validity of a certain statement. In his treatise on God, Albert draws on proposition XVI(XVII) to justify the infinity of God's power and action (cf. *Sent.* I.43.1, p. 378a). In his treatise on the sacraments, Albert relies on proposition XVI(XVII) as major premise to account for the unified order of the sacraments due to its fullness of power (cf. *Sent.* IV.24.2, p. 32a–b). Last but not least, it serves him to support the thesis that the human soul is capable of achieving full unity once disembodied in the afterlife (cf. *Sent.* IV.49.11, p. 684a).

13 *Liber de causis*, prop. I n. 1, p. 46.1–2.

14 Albert the Great, *De sacramentis*, I.5, p. 12.52–67: *Item, in ordine causarum illa dicitur causa prima quae causalitatem habet per se et aliis dat causalitatem, ita ut aliae non causent nisi cum ipsa et quodammodo virtute ipsius, sicut dicit Philosophus in principio* Libri de causis, *quod 'causa primaria plus influit quam secundaria'. Influit enim per se et sine secunda et iterum in secunda, sicut patet in exemplis ibidem positis: esse, vita et sensus, quae sunt causae formales ordinatae. Et patet, quod causalitas esse potest causare sine causalitate vitae et sensus, sed non e contrario. Subtracta enim vita adhuc remanet esse, sed non: subtracto esse remanet vita. Sed probabo, quod causalitas baptismi est per se, et nullius alterius sacramenti causalitas est sine baptismo. Ergo in ordine causarum, quae sunt sacramenta, baptismus est causa prima.*

15 *Liber de causis*, prop. XXIII(XXIV) n. 176, p. 97.20–23.

divinis nominibus that *ipsa quidem* [*trinitas*] *universis adest; non omnia autem ipsi adsunt*,[16] Albert accounts for the systematic theological theme of unique substantial change in Eucharistic transsubstantiation, and he reasons that although this change affects the underlying subject of bread and wine, it does in no way affect Christ's body.[17] Formally speaking, proposition XXIII(XXIV) may well be said to fulfil a similar purpose as in the *LDC*, where it accounts for unified versus participating inherences. Thematically speaking, however, its main purpose in the *LDC* is to illustrate the difference between the unified inherence of the first cause in all things in accordance with its universal presence and the ascending participation of all caused things in this first cause in accordance with their limited receptivity. Once again, Albert relies on a proposition from the *LDC* in formal-systematic and decontextualizing terms, but this time in clear position to reinforce his own theological argumentation and in connection to other authorities.[18]

An even more prominent argumentative positioning of the *LDC* and a more skilful connection with other authorities emerge from Albert's appropriation of proposition VIII(IX) in his *De incarnatione*: *et intelligentia est habens yliathim*

16 Pseudo-Dionysius the Areopagite, *De divinis nominibus*, c. 3, p. 138.6–7; trans. Ioh. Sarraceni: *Dionysiaca*, I, p. 122; Albert the Great, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 3, p. 101.64.

17 Albert the Great, *De sacramentis*, 5.1.3.2, p. 60.25–35: *transmutatio ista non est nisi in uno termino—alter enim terminus intransmutabilis est—, sed est in uno respectu alterius. Causa autem huius est, quod dicit Philosophus et beatus Dionysius, quod primum in omnibus est aequaliter et omnibus adest aequaliter, sed non omnia aequaliter sunt in ipso nec omnia aequaliter adsunt ei. Cum igitur corpus Christi sit unitum deitati, a divinitate habet hoc quod ipsum manens immotum sit uno et eodem modo se habens. Transmutatio autem fit in eo quod est ad ipsum et sub ipso, scilicet in pane et vino*. For parallel texts, cf. Albert the Great, *De resurrectione*, 1.1, p. 240.24–27; ibid. p. 241.33–36; ibid. 2.1, p. 260.6–19 (see following note); *De homine*, p. 595.32–49; *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 3, p. 105.45–64; *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c. 13, p. 192.87–193.4; ibid. p. 200.44–45; *Super Matth.*, XI.26, p. 360.64–71. Albert also quotes this proposition implicitly in *Metaphysica* III.3.9, p. 148.18–20; ibid. III.3.15, p. 155.65–72.

18 Proposition XXIII(XXIV) also features in Albert's *De resurrectione* in the thematic context of the resurrection where it is meant to account for the double efficient causality of God and Christ; cf. Albert the Great, *De resurrectione*, 2.1, p. 260.6–19: [...] *dicimus, quod nihil prohibet duo referri ad causam primam ut immediate et tamen unum esse ab altero. Aliter enim est in causa prima et in causis proximis naturalibus, quia dicit Philosophus, quod prima causa aequaliter adest omni rei, et ita non est mediata alicui. Unde natura et effectus naturae immediate sunt a deo, et tamen unum est causa alterius, licet non eodem modo causalitatis, sed natura est conformis causato suo, causa autem prima 'eminens proprietatibus causati'. Similiter dicimus hic, quod Christus resurgens inquantum huiusmodi est causa conformis nostrae resurrectionis, sed deus est causa eminens proprietatibus resurgentium, et tamen utraque immediate est a deo*.

quoniam est esse et forma et similiter anima est habens yliathim.[19] Embedded in the context of two Aristotelian definitions of materiality and receptivity, Albert explains that the soul of all humans, including Adam and Christ, is 'receptive by nature' (*anima passibilis est per naturam*). Materiality, however, can be said in a number of ways, of which only the third way as propounded by proposition VIII(IX) of the *LDC* is applicable to the human soul:

> In the third way, it is called matter, as it has a receptive nature [*ratio*] because it is an individual thing [*hoc aliquid*] with regard to any form, be it that it is a form of nature or a form of intention. And in this way, it is understood in the *Liber de causis* where it is said that an intelligence is composed of *hyliatico* and form. And, therefore, said as matter largely speaking, the soul has a nature [*ratio*] of matter and a nature [*ratio*] of imperfection, not with regard to its substantial form, but with regard to the accidental forms.[20]

The Arabic notion *yliathim* (including all its cognates and implying 'determination' in its original meaning) was merely transliterated in Gerard of Cremona's Latin translation, and remained undefined in its meaning there.[21] Latin authors, including Albert the Great and Thomas Aquinas, mistakenly identified its meaning as 'matter' or 'receptivity' in false etymological association with the Greek *hyle*, rather than as a formal attribute of the intelligence.[22] Yet Albert's explanation in our passage above clearly reveals the 'skilful interpretation' of this difficult term that is usually ascribed to Thomas Aquinas. For he conceives of *yliathim* in an immaterial receptive way with regard to the human soul—a

19 *Liber de causis*, prop. VIII(IX) n. 90, p. 69.00–2: *Et causae quidem primae non est yliathim, quoniam ipsa est esse tantum*.

20 Albert the Great, *De incarnatione*, 6.1.1, p. 219.46–47: *Pati est dispositio materiae, ut dicit Philosophus*; ibid. p. 220.8–12: *si volumus generaliter sustinere dictum Philosophi, dicimus, quod materia dicitur ibi, non sicut sumitur in naturis, sed dicitur materia, quod proprietatem materiae habet in hoc quod potest esse in ratione subiecti. Dicitur enim materia tribus modis.* Cf. Aristotle, *De generatione et corruptione*, I.7 (324a1–3). Albert the Great, *De incarnatione*, 6.1.1, p. 220.22–29: *Tertio modo dicitur materia, quod habet rationem suscipientis per hoc quod est hoc aliquid, respectu cuiuscumque formae, sive illa sit forma naturae sive intentionis. Et sic sumitur materia in commento* Libri de causis*, ubi dicitur, quod intelligentia est ex hyliatico et forma. Et sic, largo modo dicta materia, anima habet rationem materiae et rationem imperfecti, non respectu formae substantialis, sed accidentalis*.

21 For the Arabic term *yliathim* cf. Baumgarten 2003, p. 161–171; D'Ancona Costa 1990, p. 327–351; Fidora/Niederberger 2001, p. 169–171; Caparello 1996, p. 72–75; Madec 1984, p. 119–121; Taylor 1979, p. 506–513; Id. 1998, p. 217–239.

22 Cf. Taylor 1979 and Fidora/Niederberger 2001, p. 235–236.

way that he may have likely been familiar with through his reading of Averroes' *Long Commentary on the De anima*.[23] Although applied to a Christological context and yet again decontextualized from its original meaning, Albert's use of proposition VIII(IX) here reveals an important advancement in his manner of appropriation. Featured in a crucial explanatory reply and in immediate synthesis with Aristotelian definitions on the same theme, we can see how Albert shapes his systematic theology in reliance on an increasingly philosophical substantiation in which the *LDC* plays an evolving role.[24]

A similar synthetic integration of the *LDC*, yet in application to the more general theme of anthropology can be witnessed in Albert's *De resurrectione*, where he incorporates proposition XVII(XVIII)—*vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus*—into his *solutio* to the question about the nature of eternal life.[25] Following upon three other definitions of life, (1) the biblical-Christian teleological conception with reference to the beatific vision, (2) the Aristotelian conception as motion of a vegetative genus following nature,[26] and (3) Alfred of Sareshel's definition as "continuous act of the soul in relation to the body", Albert defines the fourth meaning of life in reliance on this proposition as "the procession proceeding from the first being which is always at rest and eternal".[27] While this definition of life was still absent from

23 Cf. for instance Averroes, *In De anima*, III.5, p. 387.7–11 and 387.22–388.32: *Cum declaravit quod intellectus materialis non habet aliquam formam materialium, incepit diffinire ipsum hoc modo, et dixit quoniam non habet naturam secundum hoc nisi naturam possibilitatis ad recipiendum formas intellectas materiales.* [...] *Deinde dixit: non est in actu aliquod entium antequam intelligat. Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum. Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens*.

24 For Albert's appropriation of proposition IX(X)—*omnis intelligentia est plena formis*—in his *De incarnatione*, cf. the following section.

25 Albert the Great, *De resurrectione*, 4.2.2, p. 341.38–41: *Item, in commento* Libri de causis *super illam propositionem: 'Res omnes habent essentiam etc.': 'Vita est processio procedens ex ente primo quieto, semper, aeterno, et primus motus'. Liber de causis*, prop. XVII(XVIII) n. 145, p. 85.46–47. This definition of life is equally present in another early work of Albert the Great, IV *Sententiarum* 46.5, p. 633b, p. 634a–b; ibid. 46.6, p. 635b. Cf. Anzulewicz 1998, p. 37–39.

26 Cf. Aristotle, *Top*. VI.10 (148a26–28).

27 Albert the Great, *De resurrectione*, 4.2.2, p. 341.77–342.22: *Sicut est principium vitae naturalis intrinsecum et unitum ei quod habet vitam, et hoc est anima vel spiritus, secundum quod dicimus angelos et daemones habere vitam naturae: sic est principium, quod est causa vitae aeternae, intrinsecum quidem, sed distinctum per essentiam, quia totum est intra et totum*

his earlier systematic theological treatise *De sacramentis*, which concentrated more on the physiological and ethical perspectives of life, Albert now considers human life holistically by including its transcendent origin and *telos*.[28] Indeed, in analogy to the intrinsic principles of this-worldly life, the human soul and intellect, it is also God, the cause of eternal life, who is 'intrinsic' to the human soul and intellect, albeit not essentially. This advanced synthetic stage of appropriation of the *LDC* in Albert's pre-Parisian period marks its culmination, yet again it is evident that his use of proposition XVII(XVIII) remains thematically unrelated to its original meaning in the *LDC*, where it serves to demarcate the causative act of the first cause (*per modum creationis*) modally from the causative acts of the secondary causes (*per modum formae*).[29]

In sum, then, Albert's pre-Parisian appropriation of individual propositions from the *LDC* is limited to six propositions and is marked by qualitative decontextualizations. Albert's appropriations during this phase are exclusively characterised by a concentration on formal-systematic aspects of individual propositions, which are then put into service for explications of moral and systematic theological themes. At the same time, the individual propositions of the *LDC* move to more and more prominent settings in Albert's works, leaving the *argumenta* rather quickly, migrating via the *sed contrae* and *responsiones* to the *solutiones* at the very heart of Albert's argumentation. With this changed position in the argumentative structure, the *LDC* is increasingly connected to other authorities, anticipating Albert's integrative approach to the material at hand. But what happens when Albert begins to discuss theological themes closely related to the *LDC*'s own concerns? How can we characterise its significance and weight then? To answer these questions, we turn to the next stage of Albert's early appropriation of the *LDC*.

---

est extra; quod est deus. Unde vita aeterna nihil aliud est quam immediata participatio primi motus a principio coniuncto per modum gloriae, quod est deus. Et dico 'immediate' propter vitam naturae, quam facit deus in anima vel spiritu, ut in angelo. Et dico 'primi motus' in ordine motuum vitae, quia sicut in ordine causarum prima causa est, quam omnes sequentes supponunt in causando et ipsa non supponit aliquam—unde etiam propter sui simplicitatem non est diffinibilis nisi per posterius, sicut est ens—, sic in ordine motuum vitae primus est, quem omnes reliqui supponunt, et ipse non supponit aliquem ex eis. Et ideo simplicissimus est et non diffinibilis nisi per posteriores, ut patet in exemplis: vivere, nutrire, augmentare, generare, intelligere, sentire, moveri processive; omnes sequentes supponunt vivere, et ipsum non supponit aliquem sequentium. Et dico 'coniuncti per modum gloriae', quia licet a deo sit omnis vita, non tamen ab ipso solo habent hunc motum, sed etiam ab alio principio quod est creatum ab eo, sicut est spiritus vel anima, eo quod in talibus non est nisi essentialiter, praesentialiter et potentialiter, et non per modum glorificantis.

28 Cf. Anzulewicz 1998, p. 35–49; Id. 2000, p. 611–612. Anzulewicz / Rigo 2002, p. 388–416.

29 *Liber de causis*, prop. XVII(XVIII) n. 148, p. 86.54–59.

3 The *Liber de causis* in Albert's *Summa de creaturis*

Beginning with his treatise of the *Summa de creaturis*, which was meant to synthesise theology and philosophy in a holistic worldview and which comprises the two well-known treatises *De IV coaequaevis* and *De homine*, Albert implemented many more insights found in the *LDC* into the strongly overlapping systematic contexts of creation and anthropology. In its overall structure and method, Albert's *Summa de creaturis* relied on the near-contemporary theological *Summa de bono* by Philip the Chancellor (d. 1236). Yet in its thematic content it is, to a large extent, a foray into the previously uncharted territory of the philosophical writings of Aristotle and the Peripatetics. Albert's *Summa de creaturis* indeed aimed at proposing a unifying and systematically coherent account of theological and philosophical viewpoints concerning the two fundamental themes of creation and anthropology, and to determine the synthetic truth of these matters.[30] In order to decide on this truth, Albert had to incorporate a large panoply of sources. But which of the seemingly unlimited insights contained in these sources would have to be integrated where and how? And how should any of these insights be interpreted in light of his own intention to reveal the synthetic truth of theology and philosophy? These choices of integration and interpretation presented an especially challenging task for Albert in his *Summa de creaturis*, since they more often than not seemed to require reconciling the irreconcilable.

Albert, nonetheless, faced up to this task with considerable scholastic flexibility and dedication, and, to a great extent, relied on the *LDC* in so doing. Contrary to his pre-Parisian period, Albert's reliance on the *LDC* thus sees a steep quantitative increase in his *Summa de creaturis*. As far as we can tell, Albert quotes the *LDC* twenty-five times explicitly in his *De IV coaequaevis*, referring to fourteen different propositions. Similarly, in his *De homine* Albert quotes the *LDC* thirty-four times, again referring to fourteen propositions, nine of which were cited in the *De IV coaequaevis* as well.[31] More important than quantitative increases are place and especially manner of Albert's reliance on the *LDC*. Despite maintaining a number of decontextualizations of individual propositions and despite discussing a number of them in less prominent settings such as the *argumenta* and *sed contrae*, a fundamental development in Albert's appropriation is evident. For the first time, the *LDC* becomes a lead authority in his argumentation in a context closely related to the concerns of

30 Cf. Anzulewicz 2011, p. 382–397, esp. p. 384–386.

31 See Appendix.

the *LDC* itself; in other words, Albert grants the *LDC* an autonomous relevance in terms of content which he did not grant this work previously in his decontextualizing appropriations in his pre-Parisian period.

This is particularly the case in two thematically related *solutiones* of Albert's *De IV coaequaevis*: the first is concerned with the question of whether "the intrinsic mover, which is indivisible in quantity and motion, is a celestial soul or not?"; the second is concerned with the question of whether "the angels understand by species, and if so, what are these?"[32] In reply to the first question, Albert bundles together four different propositions from the *LDC*—propositions VII(VIII), XII(XIII), XIV(XV), and XXII(XXIII)—and in his reply to the second question, he relies heavily on proposition IX(X).[33] The use of these five different propositions in these *solutiones* may be considered a decisive development vis-à-vis his earlier inclusions. More interesting, however, is the fact that the solutions deal with the very same theme that the *LDC* does, namely celestial intelligences and their causal activity. In his earliest systematic work, Albert thus adopts insights contained in the *LDC* as the truth on the matters of the world's coming-to-be. It is this adoption that can be identified as the first anchored transformation of the *LDC* in Albert's works, precisely because it addresses the very same theme that the *LDC* does. In order to understand this better, we will examine now this first anchored transformation in detail.

The first solution—that on the question of the celestial soul—is found in the context of Albert's discussions on the third coequal, the empyreal heaven. In article 1, which precedes our question, Albert had identified God as the prime mover of the heavens in reliance on Aristotle's *Metaphysics*, and referred to Him as "the external mover disproportionate to the moved", and "the first cause outside every genus [...] whose caused things comprise all of creation".[34] Yet Albert also introduced two other movers, hierarchically beneath God and intrinsic to nature, the so-called *forma coniuncta caelo* (the second mover) and the *forma materialis* (the third mover).[35] With this three-fold division of celestial movers,

32 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.2, p. 439b: *Utrum motor ille qui est intra, et non est divisibilis secundum quantitatem mobilis, sit anima coeli, vel non?*

33 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, IV.24.2, p. 475a: *Utrum ⟨angeli⟩ per aliquas species intelligant, et si intelligant per eas, quae sunt illae?*

34 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.1 sol., p. 438a: *Dicendum, quod si velimus loqui secundum Philosophos, ponemus in coelo triplicem motorem, scilicet Deum qui est motor extra, non proportionatus mobili. Ibid., p. 439a: Sed prima causa extra genus naturae est Deus, cujus causata sunt omnia creata.*

35 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.1, p. 438b: *Secundus motor est forma conjuncta coelo non divisibilis divisione coeli.* It is equally true for Albert that the *forma coniuncta caelo* can be referred to as *causa prima*; cf. Ibid p. 439a: [...] *causa prima dicitur duobus*

Albert revealed his indebtedness to the Peripatetic tradition as well as to the *LDC*, even though he had not yet adopted the latter's four-fold division of the *causae primariae* of proposition VIII(IX), as he will in his commentary on the *LDC*.

In the following article, our article under consideration, Albert discusses the nature and activity of the two *internal* celestial movers. Here, in addition to the *LDC*, he cites Aristotle, Moses Maimonides, and Averroes (*De substantia orbis*)[36] to support his identification of the *forma coniuncta caelo* or heavenly intelligence with the 'celestial souls' (*animae orbium*).[37] However, it is the *LDC* with propositions XII(XIII) and XIV(XV) that enables him to distinguish these celestial souls sharply from human souls. Albert thus reasons with the help of the *LDC* that while the celestial souls cognise by way of fully self-reflexive cognition as propounded in both propositions, this activity remains unachievable for human souls.[38] This sharp difference in cognitive activity serves Albert subsequently to account for the ontology and causal activity of the celestial souls: each celestial soul possesses the two powers of intellect and moving appetite, each is totally self-sufficient in its existence and in its activity, and each attends to body like "nature to ship, [...] moving and ruling [body]".[39] To support this last claim concerning the celestial soul's causal activity, Albert draws yet again on the *LDC*, this time on proposition XXII(XXIII): *Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod est intelligentia, et regit eas per hoc est divina*.[40] While the causality still remains unclear in this appropriation of the *LDC*, in his reply to

---

modis, scilicet in genere naturae, et extra genus. In genere naturae motor caeli intra dicitur prima causa, et primum mobile dicitur causatum primum, habens ordinem ad generationem et corruptionem [...]. *Sed prima causa extra genus naturae est Deus, cujus causata sunt omnia creata.*

36 The entire section that relies on Maimonides' *Dux neutrorum* II.6, fol. XLII verso here, as well as the previous section are missing in the first redaction of Albert's *De IV coaequaevis* (MSS. Wien, Dominikanerkloster, 150/120; Lilienfeld, Stiftsbibliothek, 209). This is the case, because when Albert composed the first redaction of his *Summa de creaturis*, he had access only to a partial translation of Maimonides' *Dux neutrorum*, namely to his so-called *Liber de deo uno benedicto* (i.e. *Dux neutrorum* II, *Propositiones XXVI* and *Capitulum I*). Albert retroactively extended his *De IV coaequaevis* by Maimonides' *Dux neutrorum* only in the second redaction after he had access to the complete Latin translation of it. Cf. also Rigo 2001.

37 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.2, p. 443a–b: *Sed si vellemus Philosophos ad idem reducere cum Sanctis, dicemus quod quaedam intelligentiae sunt in orbibus deservientes primo in motu orbium, et intelligentiae illae dicuntur animae orbium.*

38 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, p. 443b. Cf. also Beierwaltes 1963, p. 202–206.

39 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.2, p. 443b: *Operatur autem ad corpus ut natura ad navem, hoc est, secundum rationem movendi ipsum et regendi* [...].

40 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.2, p. 443b.

argumentum five, Albert finally explains how he envisions it in greater detail, and suggests that the celestial souls "cause all diversity in inferior beings in accordance with nature by their motion of causes", which is based on their self-cognition.[41] In reliance on proposition VII(VIII) of the *LDC*, Albert determines all knowledge of the celestial souls to be neither particular nor universal, but rather causal. Each celestial soul is "a mover according to the predetermination of its determined work, never in error [...], and always correct in its work, because it never accepts a thing except by the fact that it truly is its cause according to nature."[42] But how exactly does Albert envision the causal activity of these celestial souls to occur? And what role does the *LDC* play in this conception?

To answer these questions, we must turn to Albert's discussion of the fourth coequal, the angels, in which proposition IX(X) of the *LDC* plays an important role.[43] By identifying the biblical angels with the celestial souls we just consid-

41 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.2, p. 444b: [...] *motores sphaerarum per motum causarum causant omnem diversitatem quae est in inferioribus secundum naturam: et ideo cognoscentes se in quantum causae sunt, cognoscunt naturalia omnia*. In his *De intellectu et intelligibili* this mode of cognition is, however, applied to humans too. Cf. also Albert the Great, *De intellectu et intelligibili*, II.8, p. 514b–516a.

42 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, III.16.2, p. 444b: *haec scientia non est in universali, nec in particulari: per hoc enim quod cognoscunt se, cognoscunt universalia et particularia causata a motoribus suis. Et hoc est quod dicit Philosophus in propositione septima* libri de Causis: *'Omnis intelligentia scit quod est supra se, et quod est sub se. Et scit quod est sub se, quoniam est ei causa: et scit quod est supra se, quoniam acquirit ab eo bonitates.' Per hoc etiam patet, quod intellectus motorum completior est intellectu humano, et habent scientiam propter quid: et intellectus eorum est motus secundum praedeterminationem determinati operis, et non erroneus, sicut videtur probare objectio, et semper est rectificatus in opere, eo quod numquam accipit rem, nisi per illud quod est vere causa secundum naturam*.

43 The first appearance of proposition 9 in Albert's *Summa creaturis* takes place in the context of the fourth co-equal, the angel. After discussing the three other co-equals—matter, time, and empyreal heaven—Albert concludes his *De IV coaequaevis* by a discussion on angels which he identifies with the separate intelligences of the philosophers. Albert's conflation of the angels with the separate intelligences here is no accident, but an explicit choice as part of his early synthetic programme. Inquiring, then, about the simplicity of angels, Albert suggests in his *solutio* that angels are composed of act, esse, and potency, *quod est*. In reply to objection seven, which places the angel's simplicity in its capacity for receiving much goodness from the first cause, Albert does not take the intelligible forms infused in the angels as deciding factor. Instead he reasons on the basis of the *LDC* that these forms are contained in the angels as accidents in it as its subject. The reception of these forms does not determine the nature of the angel in its simplicity or composition, but rather follows upon it (cf. Albert the Great, *De IV coaequaevis*, IV.21.1, p. 463b). The composition of an angel is assigned to it because of its nature and not because of the way

ered, Albert grounds their causality in their "deiform" cognition[44]—deiform for two reasons: on the one hand, because of the forms by which they cognise; on the other hand, because of their peculiar act of cognition. Regarding these forms Albert suggests, this time relying on pseudo-Dionysius and Augustine, that angelic cognition occurs by way of infused intelligible species, a suggestion that clearly foreshadows Aquinas' conception of angelic cognition.[45] Yet Albert goes beyond the purely cognitive level and identifies these species or *formae ad res*, as "exemplars of the natural causes" or "seminal rational causes from which all work of nature is produced."[46] This causal conception of the *formae ad res* in the angels sounds a bit startling, given that we would expect exemplars or seminal causes to be in God. Yet Albert is quick to suggest a significant causal limitation. While God contains the exemplars in identity to His substance and essence and thus has full creative power through them, the angels contain them according to their own property and measure as natural

in which it receives its accidents, namely the forms contained in it (cf. *De IV coaequaevis*, IV.21.1, p. 465a). The principal purpose of proposition 9 of the *LDC* here is to strengthen an ontological argument for the composition of angels.

44 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, IV.24.2, p. 477a: *Virtus propria est virtus naturalis intelligendi. Et haec virtus dicitur deiformis propter duo, quorum unum est in specie per quam intelligit Angelus, et alterum in actu. In specie quidem: quia species illa est exemplar causarum naturalium secundum ordinem suum secundum quod causae sunt*. Ibid., p. 478b: *Dicitur ergo intellectus eorum deiformis propter duo, quorum unum est, quia est per formas quae sunt ad res faciendas, sicut est species ideae primae: sed in duobus est differentia, quorum unum est, quod species ideae primae est secundum naturam et proprietatem causae primae exemplar illorum quae fiunt, scilicet quod est idem cum causa prima in substantia, et quod ipsa una existens in numero et essentia, est causa et exemplar omnium cognoscibilium: sed in Angelis est secundum proprietatem et rationem causarum naturalium moventium et transmutantium materiam. Aliud propter quod intellectus Angeli deiformis est, in actu intelligentiae ipsius est: statim enim sine deceptione et inquisitione conspicit quidditates et veritates rerum: et hoc est ideo, quia non obstant intellectui suo phantasiae apparentes in exterioribus quae sunt causae deceptionis in intellectu humano*.

45 Cf. for instance Thomas Aquinas, I *Sententiarum*, 37.4.1, t. 1, p. 880: *Invenitur autem successio in intellectu angeli: quod sic patet. Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet* [*dist. 25, quaest. 1, art. 2*]. *Intellectus autem angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione Verbi, quod est una similitudo omnium rerum, et sic simul potest multa videre; vel per species innatas, vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul*. Cf. also, for instance, II *Sententiarum* 3.3.1; II.3.3.3; *De veritate* 8–9; Summa theologiae I.55–58, I.89. This list is by far not exhaustive.

46 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, IV.24.2, p. 478a: *Dico igitur, quod omnes causae istae quoquo modo sint transmutantes et moventes materiam, inditae sunt materiae et naturae in ipsa creatione sex dierum: et has vocat Augustinus seminales*.

causes and thus have limited causal power through them, limited to the motion and change of matter.[47]

Similarly, for Albert the angelic cognition is deiform because of its act, which he identifies as static, immediate, and a certain mode of cognition, full of forms. This last formulation is, of course, a reference to proposition IX(X) of the *LCD* according to which *omnis intelligentia plena est formis*.[48] Quoting the commentary to this proposition, Albert thus accounts for the angelic hierarchies: the universality of the forms contained in them gives away the simplicity of their form. Or, the other way around, the simpler the essence, the more universal and the less in quantitative terms the forms of understanding.[49]

47 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, p. 478b: *Exemplar igitur causarum transmutantium et moventium materiam secundum quod causae sunt, datum est Angelis in prima creatione eorum, et per illud cognoscunt omnia quae fiunt in materia transmutata.*

48 Proposition IX of the *LDC*—*omnis intelligentia est plena formis*—features, for the first time in Albert's *De incarnatione*, by way of an epistemologized reading in the contexts of his angeology and eschatology. By reading it in light of Augustine's understanding of *cognitio vespertina angelorum* and pseudo-Dionysius' conception of *intellectus deiformis*, Albert joins together the mode of cognition of the Biblical angels with the mode of cognition for the Peripatetic intelligences. Cf. for instance Twetten 1999, p. 25–62. This epistemological association, which Albert justifies on the basis of the innate *formae ad res*, strongly affects his early conception of the ontology of celestial intelligences and their causality. In his *De incarnatione*, however, it simply serves the purpose of defending the mode of cognition of the separated human soul in the afterlife. Albert the Great, *De incarnatione*, 4.1.1, p. 205.64–76: *Item, est notitia angelorum, qua cognoscunt res in verbo, quam beatus Augustinus appellat cognitionem matutinam. Item est alia qua cognoscunt res in seipsis, idest per formas, quas habent apud se a creatione. Sicut enim dicitur in* Libro de causis, *'omnis intelligentia est plena formis'. Et hanc cognitionem appellat vespertinam. Tunc autem cognoscunt, sicut dicit Dionysius in VII cap*. De divinis nominibus, *intellectu deiformi, idest formis datis sibi a creatione, quae sunt similes ideis in mente divina. Talem etiam cognitionem habet anima beata. Quod patet; aliter enim nihil cognosceret non existens in corpore*. Albert changes his mind on these *formae ad res* and replaces this Platonic understanding of formality by a Peripatetic understanding of formality, according to which form is something undetermined. Cf. Albert the Great, *Liber de natura et origine animae*, II.17, p. 43.85–44.14. We discussed this matter earlier in Krause/Anzulewicz 2017.

49 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, IV.24.2, p. 479a: *Quod autem dicitur, quod in quibusdam sunt magis universales, et in quibusdam minus universales, sic intelligitur, quod formae illae sunt simplices magis et minus secundum majorem vel minorem simplicitatem essentiae in Angelis superioribus et inferioribus: quanto enim forma est simplicior, tanto universalior. Et hoc est quod dicit commentum in expositione ejusdem propositionis, quod res non recipiunt formas nisi secundum modum possibilem: et non dicitur magis universalis vel minus, eo quod sit de paucioribus vel pluribus*. The universality that Albert describes here is a modal, qualitative universality and not a quantitative universality. Cf. Albert the Great, *De IV coaequaevis*, p. 480b: *Si autem objicitur, quod supponitur in auctoritate Philosophi supra ex* libro

This is yet again an understanding that Thomas Aquinas will adopt for the remainder of his career.[50]

To sum up Albert's reliance on the *LCD* in his *Summa de creaturis*, we find that in explicit reliance on propositions VII(VIII), IX(X), XII(XIII), XIV(XV), and XXII(XXIII) he introduces his conception of the causal activities of the celestial souls or angels. In so doing, he not only distinguishes their cognitive activity from that of humans, but also separates their natural causation through change and motion from God's creative activity *ex nihilo*. As we learn from the very beginning and very end of the *De IV coaequaevis*, the relation between the creative activity of God and the natural causality of the celestial souls differs. On the one hand, creation *ex nihilo* is limited to the world's installation, schematically accounted for by the *hexaemeron* and causally restricted to an efficient creation of nature "in its principles". On the other hand, following upon this initial installation, divine causality propagated (*propagavit*) all coming to be "with nature" (*cum natura*), and perpetually reduced nature's workings to perfection (*usque ad perfectionem deduxit opera*).[51] This "mediate creation", as we may call it, is something that Albert openly endorses in reliance on proposition VIII(IX) of the *LDC*, and that he will come to develop as one of his leading philosophical principles, expressed by the well-known formula *opus naturae est opus intelligentiae*.[52]

As we have seen, the *LDC* stands at the very heart of Albert's early solution to the question of creation. Its appropriation in Albert's *Summa de creaturis*, particularly in his *De IV coaequaevis*, can be identified as an anchored transformation of the insights contained in the *LDC*. Contrary to Albert's dissociated transformation of the *LDC* in his pre-Parisian phase, the *LDC* is now granted an autonomous thematic relevance in Albert's works that it did not possess before.

---

de Causis, *quod ille formae sunt universales. Dicendum, quod sunt universales propter simplicitatem, et quia ad omnia naturalia cognoscenda sufficiunt: sed non sunt universales sicut scientia dicitur universalis quae est abstracta a sensibili particulari.*

50 Cf. Thomas Aquinas passages as quoted in note 44.

51 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, IV.73.10 sol., p. 761b: *Dicendum, quod quiescere est ab opere cessare duobus modis, scilicet ex parte operis, et ex parte efficientis. Ex parte operis: quia postea nihil novum fecit, cujus principia naturalia secundum formam vel materiam vel similitudinem in sex diebus non praecesserunt. Ex parte efficientis vero: quia in sex diebus naturam in principiis suis Deus per seipsum instituit. Post vero non per seipsum solus, sed cum natura: et in natura res naturales propagavit: et de hac propagatione intelligitur quod dicitur in* Joanne, *v, 17. Ad aliud dicendum, quod quies in hac significatione non est lassati, sed artificis qui usque ad perfectionem deduxit opera.*

52 This also reveals where Albert devises his later principle *opus naturae est opus intelligentiae*. Cf. *Liber de causis* prop. VIII(IX) n. 79–91, p. 66–70, Hödl 1994, p. 132–148, Weisheipl 1980, p. 441–463.

The insights contained in it are woven into Albert's thought mostly in their original meaning and are no longer formalised or abstracted from their original context as was the case before. Since the aim of Albert's *Summa de creaturis* differs from the earlier theological works in that it intends to provide a holistic understanding of the world by way of a synthesis of theological and philosophical considerations, it seems to have been a natural move for Albert to take the LDC at face value. Yet Albert's anchored transformation of the LDC in his *Summa de creaturis* should not only be interpreted in light of his earlier transformations in his previous works but also in light of his ensuing integrations, and particularly in light of his integration of it into his commentary on Peter Lombard's *Sentences*. For it is in this work, which he composed shortly after his *Summa de creaturis*, that Albert's use of the LDC takes on a different yet crucial meaning on the path to its systematic relevance for Albert's overall philosophical programme. Indeed, it is in his *Sentences* that we can witness the turning point in Albert's methodological efforts, away from his conciliatory approach to theology and philosophy and towards a a clear-cut division between both scientific realms.

4 Albert's *Sentences*: Systematic Reorientation and the *Liber de causis*

On the surface, Albert's commentary on Peter Lombard's *Sentences* (1246) seems to take a stark turn for orthodoxy on the three questions of the angels' ontology, their movement of the heavens, and their involvement in mediate creation. The sensitivity of such topics, particularly in a commentary on Lombard's *Sentences*, led, as we shall see, to a more prudent treatment of them, which may indeed explain Albert's move away from his earlier conflation of the biblical angels with the Peripatetic intelligences or celestial souls. Devoting an entire question to this 'mistake' of conflation, as he calls it in book II of his *Sentences*—a mistake which was committed by certain people (*quidam*)[53]—Albert proclaims that "*we* shall never fall into the error of saying that angels are necessary for the motion of the heavens."[54] Likewise, he declares that the

53 In his commentary on the *Sentences*, II.3.3, p. 64b–66b, Albert devotes an entire article to the question of "Whether we [theologians] call 'angels' those substances that the philosophers call 'intelligences', as some contentiously presume to defend?" Cf. Albert the Great, II *Sententiarum* 3.15, p. 89a: *Item, hoc videtur per illam propositionem in* libro de Causis, *quod intelligentia est plena formis: ergo videtur, quod similiter Angelus, licet secundum intentionem nostram intelligentia non sit Angelus*.

54 Albert the Great, II *Sententiarum* 3.1. ad sc 1, p. 61b: *Ad aliud autem dicendum, quod insania*

philosophers commit an *error maledictus* in maintaining that the heavens are naturally moved by the triad of celestial movers: the first cause, the intelligence, and the heavenly soul.[55] Following the most orthodox theological source of his times, John Damascene's *De fide orthodoxa*, Albert insists instead "that it should be more truthfully maintained that [the heavens] are only moved by divine command and will", and similarly that "nothing is more safely said than that the [heavens] are moved by the will of God alone, and, by their proper nature, which does not oppose motion."[56]

These questions comprise a crucial stage in Albert's systematic development, particularly because he now shifts from his conciliatory project between theology and philosophy to the clear division of the two sciences in book II of his *Sentences*. When Albert began to consider the scientific character of theology here along Aristotelian criteria for the first time, he soon realised that his previous efforts at a conciliatory synthesis between the two sciences could not do justice to either of them. Albert revised his understanding of their relationship as a result, and began to distinguish sharply between them along the Aristotelian criteria of scientific principles, subject matter, unity, and goal. Yet Albert's methodological separation of theology and philosophy did not only result in a legitimation of theology as an independent discipline and a safeguarding of its status as a subject taught at the University of Paris. More importantly, it also gave rise to a far-reaching scientific autonomy of all philosophical

---

est: quia nos numquam declinabimus in hunc errorem, quod dicimus Angelos esse necessarios ad motum orbium: licet non negemus quin possint movere: sed numerus et ratio creationis non dependet ex illo. Emphasis is ours in translation above.

55 See following note.

56 Albert the Great, II *Sententiarum* 14.6, p. 265b–266a: *Omnes Philosophi Arabum dixerunt et probaverunt multipliciter, quod coelum movetur ab anima conjuncta sibi: et hoc dicit Aristoteles, et Avicenna, et Averroes, et Algazel, et Alpharabius, et Maurus Albumasar, et Rabbi Moyses, et quod habet motorem triplicem, scilicet causam primam quae est desideratum primae intelligentiae quae est plena formis explicabilibus per motum sui orbis: sed quia intelligentia simplex est, ideo non potest intendere motum particularem in hoc et illo situ, et ideo tertius motor conjunctus coelo est anima secundum ipsos, et natura coeli est dispositio ad motum: quia naturaliter circulariter fertur, et in compositione non est contrarietas: et ideo motus ille est sine labore et poena, ut dicunt, et non inducit lassitudinem ut motus animae quo movet corpus nostrum. In hoc ergo concordant omnes, et quod virtus primi motoris est in omnibus inferioribus, et secundi in inferioribus sibi, et sic descensio. Quod autem hoc totum sit error maledictus, patet per Damascenum sic dicentem: 'Nullus autem multos coelos vel luminaria existimet: inanimati enim sunt et insensibiles.' Et ideo verius dicendum puto, quod non moventur nisi jussu divino, et voluntate: et quod rationes supra dictae non probant, nisi quod non moveantur a natura quae sit forma corporis movens: et hoc dicunt etiam alii Philosophi sicut Astronomi, et Ptolemaeus, et Albategni, et Albumasar, et Geber, et alii quamplures*. Cf. also Rigo 2005, p. 349–354.

disciplines and granted them a scientific standing of equality as opposed to than their previous reduction under theology. Accordingly, when Albert recapitulates his earlier scholarly efforts in book II of the *Sentences* on creation, he distances himself from his reductionism and explains that "elsewhere still much was discussed concerning this matter, and [it was done so] extensively; yet there, we were following what certain masters of theology said, who wished to reduce the opinions on the natural [sciences] to theology."[57]

There is no surprise then, that, inasmuch as Albert refrains from reducing philosophy to theology, he also refrains from conflating the angels with the celestial intelligences in his commentary on the *Sentences*, a separation that he will maintain for the remainder of his career.[58] But there is another reason than the systematic one in Albert's eyes that the angels should be distinguished from the celestial intelligences: angels cannot be considered celestial movers and causes, because their missions as described in the Bible differ fundamentally from the propagative purposes of the celestial intelligences described in the *LDC* (and of course by other philosophical thinkers in the Peripatetic tradition).[59] Aristotelian method as applied to theology and Biblical content thus provided Albert with strong reasons for distinguishing angels from celestial intelligences from the mid-1240s onwards. The status and purpose of the angels within theology was thus restored in a traditional sense. Yet what did Albert have to say about the celestial intelligences in his theology, their ontological status, and their purpose in moving the heavens and mediating creation?

---

57 Albert the Great, II *Sententiarum* 14.6, p. 266b: *Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixe: et ibi secuti sumus dicta quorundam Magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere*. Cf. Anzulewicz 2011, p. 392–397.

58 Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I.4.8, p. 58.19–29: *Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, quidam dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos. Et hoc quidem dicunt Isaac et Rabbi Moyses et ceteri philosophi Iudaeorum. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil postest per rationem philosophicam determinare*. Ibid., II.5.24, p. 191. 30–192.6: *Scimus etiam, quod quidam contendunt spiritus, qui vulgariter angeli vocantur, intelligentias esse. Sed hoc certum est, quod angeli intellectuales substantiae sunt secundum ministeria gratiae distributae. Sed quod hoc modo intelligentiae sint, quo intelligentiae a Peripateticis ponuntur, scilicet quod immobiles sint loco et operatione, penitus absurdum est et non convenit cum dictis eorum qui de motibus et apparitionibus et operationibus angelorum locuti sunt*.

59 See previous note.

This question leads us to the heart of Albert's unique appropriation of the *LDC* in his *Sentences*. His main point in this regard was to propose that the question of celestial motion and causality as exerted by the separate intelligences does not fall under the domain of theology as propounded in the *Sentences*.

> Those things, however, that are presented in the *Liber de causis* ought to be avoided, because the philosophers who speak of the intelligences posit them to be causes [of things in the world].[60]

Albert's suggestion here of avoiding the *LDC*'s views on the propagation of the celestial intelligences in the theology of the *Sentences* does not mean that this theme does not fall under theology *per se*. Indeed, as we saw in the previous section of this paper, Albert's synthetic worldview in his *Summa de creaturis* allowed him explicitly to incorporate insights of the *LDC* into his theology, and most prominent among them was the propagation of the celestial intelligences. The general distinction that needs to be drawn to solve this seeming dilemma is that Albert's theology as promulgated in his commentary on the *Sentences* needed to fulfil obligations of adherence to Biblical authority and traditional orthodoxy. His discussion of creation was thus controlled by standards that were not his own; standards that differed noticeably from the wider conception of theology that Albert's own theological works set forth. In contrast his own standards embraced a much greater scope of authoritative texts and explicitly included philosophical sources without a forced reinterpretation such as the *LDC*. When, in his *Sentences*, Albert thus propounds an orthodox interpretation of creation and rejects the relevance of the *LDC* for his understanding thereof, this does not mean that he reverses his positive attitude toward the relevance of the *LDC* for the truth of the matter of creation. On the contrary,

60 Albert the Great, II *Sententiarum* 3.15, p. 92a–b: *Ad id autem quod objicitur de* libro Causarum *cavendum est: quia Philosophi loquentes de intelligentiis posuerunt eas esse causas: intelligentia enim plena formis explicabilibus per motum alicujus orbis, in quantum est plena formis, desideratur a motore orbis, et movet ipsum sicut desideratum desiderans: et ideo intelligentia primi ordinis habet formas magis universales et simplices, quae explicantur per motum primum unum et simplicem in mobili uno et simplici: et intelligentia secundi ordinis erit plena formis explicabilibus motu obliqui circuli duplici, et minus universalibus: et sic descendendo: quia sic intelligit Philosophus, quod omnia intelligibilia intelligit: quod est super se, quia causatur et informatur ab illo: et quod sub se est, quia ipsa est causa illi secundum illam rationem quod omnis forma est ex splendore intelligentiae super informatum forma illa. Sed hoc nos ridiculum reputamus: quia non loquimur sic de Angelis, sed potius ponimus eos substantias separatas, non determinatas ad mobile aliquod: et ideo dicimus eos habere formas quas Creator indidit eis ad cognoscendum res hujus mundi, unumquodque in propria natura, et communi, sicut volunt.*

we find that when he revisits the question in his *De caelesti hierarchia*, Albert is outspoken again about the celestial intelligences, and reasons that it is plausible to regard them as the proximate movers of the heavens.[61] In his *Super Ethica* and all his following works, Albert openly affirms the existence of the celestial intelligences and their causal propagative activities, and maintains this view too for the remainder of his career.[62]

---

61 Albert the Great, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c. 11, p. 172.28–46: *Sed haec opinio non sustinetur propter tria secundum fidem. Primo, quia non ponimus corpora superiora moveri ab anima, sed a deo vel etiam forte per ministerium angelorum, quamvis etiam philosophi ponant praeter animam, quam dicunt motorem propinquum, intelligentiam esse motorem remotum, ministrantem animae conceptiones ad motum, sicut etiam in nobis fit. Secundum est, quia nos ponimus angelos ministrare deo in spiritualibus ministeriis et circa nos, descendendo de caelo ad nos et non tantum in motu sphaerarum. Tertium est, quia si corpora superiora haberent animas, oporteret esse tres ordines beatorum, scilicet angelorum et illarum animarum et nostrarum, et quod mererentur per motum. Et haec non sunt consona fidei, quamvis Hieronymus dicat super principium Ecclesiastis, quod sunt superiora corpora animata; sed glossandum est, quia habent actum animae, scilicet motum, quamvis a sanctis nihil contra hanc opinionem dicatur, sed tantum a magistris*. Parallel passages: Albert the Great, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, p. 152.32–37: *Nec differt ad propositum, utrum moveatur sola voluntate divina aut quibusdam motoribus separatis, sicut angelis in hoc deo ministrantibus, aut etiam motoribus intrinsecis, qui sint animae eorum, secundum quod ponebant philosophi.* Albert the Great, II *Sententiarum* 2.1 ad 5, p. 45a–b: *Ad aliud dicendum, quod illa ratio procedit ex opinionibus Philosophorum, et fundatur partim super dubias propositiones, partim etiam super falsas secundum nostram fidem. Dubium enim est quis sit motor coeli. Ptolemaeus, et Albategni, et Albumasar, et omnes astronomi dicunt coelum moveri a voluntate Dei, et haec est nostra confessio. Aristoteles autem et omnes naturales Philosophi dicunt ipsum moveri ab intelligentia, sicut desiderans movetur a desiderato, et utrum Angeli deserviant Deo in motu orbium, vel non, incertum est nobis: hoc tamen certissime tenemus secundum sanctos Patres, quod non omnes occupantur circa motum coelorum, etiamsi tot essent coeli quot sunt stellae, sicut quidam eorum praesumpserunt dicere: quia nobis traditur quosdam assistere, quosdam circa nos ministrare: tamen quod quidam etiam moveant coelum, videtur secundum expositionem unius sancti per illud verbum* Matthaei, XXIV, 29: *'Et virtutes coelorum commovebuntur'. Hoc enim in libro ad Eugenium Bernardus exponit de Angelis*.

62 Cf. Albert the Great, *Super Ethica*, VI.6, p. 435.83–436.3; ibid. VI.8 sol., p. 448.70–449.8, and most aptly: ibid., p. 449.52–64: *Ad tertium dicendum, quod plenitudo illa non significat aliquam receptionem formarum, sed quia ipsa intelligentia est thesaurus indeficiens profundens formas in naturam et in animam, quia utraque est instrumentum eius. Nec per hoc dicimus intelligentias creare animas nec aliquid aliud, quia creatio est operatio primi agentis, quod operatur principalius in omnibus sequentibus, sed creata ultima a primo agente habent etiam aliquid a secundis agentibus. Propter quod etiam Plato posuit processum per quosdam circulos ad similitudinem motus caeli, ut dicitur in I* De anima *quia a quolibet motore orbis aliquid accipit*. Two further developments in Albert's commentaries on pseudo-Dionysius' *De caelesti hierarchia* and Aristotle's *Ethics* seem noteworthy. In the former, Albert sharpens his distinction between the hierarchy of the angels, as mansion of the Christian God

This suggests that Albert's understanding of the conciliability of faith and reason, of theological truth with philosophical truths was other than that of some of his contemporaries. For him, faith was open to rational arguments that decidedly extended, broadened, and advanced contemporary understandings of revealed truth, more often than not well beyond the tastes of traditionalists, as in the case of the *LDC*'s view on celestial propagation. The decided advantage of Albert's understanding of theology as a flexible enterprise was that there could not be any contradiction between faith and reason. Theology's boundaries were permeable rather than impenetrable in Albert's eyes; they gave space to breathe the air of philosophy, and to inhale it into its system.

A second advantage, which resulted from Albert's rejection of any possible contradiction between faith and reason within theology, was the freedom it created for the use of philosophical works in their original meaning, content, and systematic relevance independently of theology. This philosophical autonomy extended most importantly to the *LDC*, for it was this treatise that eventually came to present the methodologically crowning achievement of Albert's overall philosophical programme. Albert's anchored transformation of the *LDC* in his *Sentences* marks a crucial step on the path to this autonomy and significance of the *LDC*. For it is in this work that Albert moves away from welcoming the *LDC* as a treatise in service of theology to appreciating the intrinsic value of its insights on its own grounds, an appreciation that was required to clear the way for the developments later to come.

5 Concluding Remarks

Without hesitation, then, we conclude that the *LDC* permeates Albert's *corpus* from its very beginnings until its very end, but it does so in different contexts, in different ways, and with different ends. Initially, Albert integrated the *LDC* by way of decontextualizing transformations of select propositions into the context of genuinely biblical theological subject matters with the purpose of achieving a better understanding of these unrelated subject matters. Then, in

---

and the saints, in opposition to the hierarchy of the intelligences, as cosmological and supralunary realm of the universe (cf. Anzulewicz 1998, p. 276–281). In the latter, Albert explicates in detail proposition V (VI) of the *LDC*—*Deus est supra omne nomen*—reasoning that God can only be named by the first being caused, the intelligence, and thereby implying that God is beyond intellection. Cf. Albert the Great, *Super Ethica*, VI.8, p. 446.81–84: *'Causa prima' ut dicitur in* Libro de causis, *'est supra narrationem' sed nominatur nomine causati sui primi, quod est intelligentia, quae maxime vicinatur sibi.*

his first theological *Summa de creaturis*, Albert grounded structure and content in the biblical gloss on Genesis and interpreted the major theme of propagation as preceded by creation in implicit reliance on the creative system of the *LDC*, as well as in explicit reliance on half of the *LDC*'s propositions.[63] Here, Albert appropriated the *LDC* by way of an anchored transformation and preserved the original meaning of central themes contained in it, but he did so with the decided purpose to conciliate the *LDC*'s philosophical truths with the theological truths as contained in the Bible and Christian tradition. Finally, Albert's systematic separation of philosophy and theology in his commentary on the *Sentences* led him to a renewed and more authentic appreciation of the *LDC* in his works to follow. While he seemingly rejected the *LDC*'s thematic relevance for the question of creation within the traditional theological context of his qualifying work on the *Sentences*, he nonetheless paved the way for the *LDC*'s philosophical liberation in the works to come. His clear discrimination between, on the one hand, the being and roles of biblical angels and, on the other hand, the being and roles of the celestial intelligences, allowed him to come to an improved appraisal of the *LDC*'s importance on the levels of content and method. At the end of this long journey, the *LDC* thus attained the highest possible significance in Albert's scientific edifice due to its foundational purpose for his *philosophia realis*.

Thematically speaking, it would, nonetheless, be fair to say that the *LDC* has stood at the heart of Albert's thought ever since its earliest anchored transformation in his *Summa de creaturis*. Far from the double truth or double standards, Albert's unique appropriation of the *LDC*, particularly in his early works of the *Summa de creaturis* and the *Sentences*, is truly a significant intellectual achievement in the history of Aristotelian philosophy,[64] an achievement whose effects and influence on later thinkers and especially his student, the young Thomas Aquinas, is yet to be fully appreciated.

63 Albert the Great, *De IV coaequaevis*, I.2 *divisio textus*, p. 319; cf. also Gilson 1955, p. 375–384. This is not a systematic theology after the model of Peter Lombard, but takes up the earlier conception of the *Hexaemeron*: Thierry of Chartres and School of Chartres; Albert connects this earlier tradition (Platonic-biblical tradition) with Aristotle, Augustine (*De Genesi ad litteram*) and Philip the Chancellor (*Summa de bono*), and thus stands at a transition within the Christian theological tradition.

64 'Aristotelian philosophy' as Albert himself saw it.

Appendix 1

Liber de causis	**Albertus Magnus**
Prop. I	*De IV coaequaevis* I.1.1, p. 308b; II.4.1, p. 360a; *De homine*, p. 53.3–20; p. 85.11–17; p. 86.63–74; 595.32–49.
Prop. II	*De IV coaequaevis* II.3.3, p. 351b; IV.70, p. 723a.
Prop. III	*De homine*, p. 75.47–49; p. 76.61–69; p. 96.20–69; p. 390.30–37; p. 409.42–52; p. 471.66–472.3; *impl.* p. 75.9–12.
Prop. IV	*De IV coaequaevis* I.2.1, p. 320 sq.; *De homine*, p. 459.46–57; p. 584.14–35; *impl.* p. 588.28–36.
Prop. (V)	*impl. De homine*, p. 414.1–15.
Prop. V(VI)	*De homine*, p. 424.29–38.
Prop. VI(VII)	*De IV coaequaevis* IV.21.1, p. 462a; IV.38.1, p. 552a.
Prop. VII (VIII)	*De IV coaequaevis* III.16.2, p. 444b; *De homine*, p. 41.69–42.15.
Prop. VIII(IX)	*De IV coaequaevis* I.1.3, p. 312b; *De homine*, p. 65.39–50; p. 92.32–38; p. 410.57–411.7.
Prop IX(X)	*De IV coaequaevis* IV.21.1, p. 465a; IV.24.2, p. 479a; p. 480b; *De homine*, p. 390.30–37; p. 428.58–62; impl. p. 411.66–412.14.
Prop. XII(XIII)	*De IV coaequaevis* III.16.2, p. 443b; IV.63.1, p. 669a; *De homine*, p. 420.45–48; p. 426.62–427.4.
Prop XIII(XIV)	*De homine*, p. 75.55–60; 76.61–69.
Prop. XIV(XV)	*De IV coaequaevis* III.16.2, p. 443b; *De homine*, p. 420.49–53; p. 422.20–25.
Prop. XIX(XX)	*De homine*, p. 424.29–33.
Prop. XX(XXI)	*De IV coaequaevis* III.16.3, p. 446b; *impl. De homine*, p. 584.51–52.
Prop. XXII(XXIII)	*De IV coaequaevis* III.16.2, p. 443b.
Prop. XXIII(XIV)	*De IV coaequaevis* I.1.1, p. 310a; III.11.2, p. 422b.
Prop XXVI(XXVII)	*De IV coaequaevis* IV.20.1, p. 459a; *De homine*, p. 470.35–38.
Prop. XXX(XXXI) [?]	*De IV coaequaevis* II.3.1, p. 339a; II.3.4, p. 353b; cf. I *Sententiarum* 8.8, p. 231a; 9 *divisio textus*, p. 271a; *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 10, p. 396.36–38

Bibliography

Primary Sources

Albert the Great, *Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache/Liber de causis et processu universitatis a prima causa*, H. Anzulewicz et al. (trans. and eds.), Hamburg, 2006.

Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, *Opera omnia*, ed. Colon. XVII/2, Münster, 1993.

Albert the Great, *De homine*, eds. H. Anzulewicz / J.R. Söder, *Opera omnia*, ed. Colon. XXVII/2, Münster, 2008.

Albert the Great, *De incarnatione*, ed. I. Backes, *Opera omnia*, ed. Colon. XXVI, Münster, 1958.

Albert the Great, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, ed. Paris IX, Paris 1890, p. 477–521.

Albert the Great, *De natura boni*, ed. E. Filthaut, *Opera omnia*, ed. Colon. XXV/1, Münster, 1974.

Albert the Great, *De resurrectione*, ed. W. Kübel, *Opera omnia*, ed. Colon. XXVI, Münster, 1958.

Albert the Great, *De sacramentis*, ed. A. Ohlmeyer, *Opera omnia*, ed. Colon. XXVI, Münster, 1958.

Albert the Great, *Super Ethica*, VI–IX, ed. W. Kübel, *Opera omnia*, ed. Colon. XIV/2, Münster, 1987.

Albert the Great, *Liber de natura et origine animae*, ed. B. Geyer, *Opera omnia*, ed. Colon. XII, Münster, 1955.

Albert the Great, *Metaphysica*, I–V, ed. B. Geyer, *Opera omnia*, ed. Colon. XVI/1, Münster, 1960.

Albert the Great, *Metaphysica*, VI–XIII, ed. B. Geyer, *Opera omnia*, ed. Colon. XVI/2, Münster, 1964.

Albert the Great, *Physica*, I–IV, ed. P. Hossfeld, *Opera omnia*, ed. Colon. IV/1, Münster, 1987.

Albert the Great, *Problemata determinata*, ed. I. Weisheipl, *Opera omnia*, ed. Colon. XVII/1, Münster, 1975.

Albert the Great, [*Sent.* I:] *Super I librum Sententiarum*, dist. 1–3, ed. M. Burger, *Opera omnia*, ed. Colon. XXIX/1, Münster, 2015.

Albert the Great, *Commentarii in I Sententiarum* (*dist. I–XXV*), ed. A. Borgnet, *Opera omnia* XXV, Paris, 1893.

Albert the Great, *Commentarii in I Sententiarum* (*dist. XXVI–XLVIII*), ed. S.C.A. Borgnet, *Opera omnia* XXVI, Paris, 1893.

Albert the Great, *Commentarii in II Sententiarum*, ed. S.C.A. Borgnet, *Opera omnia* XXVII, Paris, 1894.

Albert the Great, *Commentarii in IV Sententiarum* (*dist. XXIII–L*), ed. S.C.A. Borgnet, *Opera omnia* XXX, Paris, 1894.

Albert the Great, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. P. Simon/W. Kübel, *Opera omnia*, ed. Colon. XXXVI/1, Münster, 1993.

Albert the Great, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, *Opera omnia*, ed. Colon. XXXVII/1, Münster, 1972.

Albert the Great, *Super Matthaeum*, ed. B. Schmidt, *Opera omnia*, ed. Colon. XXI/1–2, Münster, 1987.

Aristoteles Graece, Ex recensione I. Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, I–II, Berlin, 1831.

Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, rec. F.S. Crawford, Cambridge (Mass.), 1953.

(Ps.-) Dionysius the Areopagite, *De divinis nominibus*, ed. B.R. Suchla, Berlin / New York, 1990.

(Ps.-) Dionysius the Areopagite, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, I, Bruges, 1937.

Liber de causis—A. Pattin, "Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.

Moses Maimonides, *Dux neutrorum*, ed. A. Iustinianus, Paris 1520 [repr. Minerva, Frankfurt a. M. 1964].

Petrus de Prussia, *Vita B. Alberti Magni Doctoris Magni ex Ordine Praedicatorum Episcopi Ratisponensis*, Antwerpen 1621.

Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. P. Mandonnet, I, Paris 1929.

Secondary Sources

Anzulewicz, H. (1998), "Perspektive und Raumvorstellung in den Frühwerken des Albertus Magnus", in J.A. Artsen, A. Speer (eds), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin / New York, p. 249–286.

Anzulewicz, H. (1998), "Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus. Theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen", in *Studia Mediewistyczne*, 33, p. 35–49.

Anzulewicz, H. (2000), "Die Rekonstruktion der Denkstruktur des Albertus Magnus", in *Theologie und Glaube*, 90, p. 602–612.

Anzulewicz, H. (2010), "The Systematic Theology of Albert the Great", in I.M. Resnick (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden / Boston, p. 15–67.

Anzulewicz, H. (2011), "Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft", in L. Honnefelder (ed.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, Berlin, p. 382–397, p. 538–548.

Anzulewicz, H./Rigo, C. (2002), "*Reductio ad esse divinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus", in J.A. Aertsen / M. Pickavé (eds), *Ende und Vollendung. Eschatologische Prespektiven im Mittelalter*, Berlin / New York, p. 388–416.

Baumgarten, A. (2003), "L'interprétation de la proposition 90 [VIII (IX), n. 90, ed. Pattin] du *Liber de causis* chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin", in *Chôra*, 1, p. 161–171.

Beierwaltes, W. (1963), "Review: Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin", in *Philosophische Rundschau*, 11, p. 192–215.

Caparello, A., "Lettura terminologica di un testo albertino. Frammenti graeci", in *Sapienza* 49, p. 65–84.

D'Ancona Costa, C. (1990), "*Causa prima non est yliathim*. *Liber de Causis*, prop. 8[9]: le fonti e la dottrina", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1, p. 327–351.

"Einleitung. Zeittafel" (2011), in Albertus-Magnus-Institut (ed.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch*, Münster, p. 9–31.

Fidora, A., Niederberger, A. (2001), *Von Bagdad nach Toledo. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz.

Gilson, E. (1955), "*Les coaequeva*", in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. I, Firenze, p. 375–384.

Hödl, L. (1994), "*Opus naturae est opus intelligentiae*. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus", in F. Niewöhner, L. Sturlese (eds), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, p. 132–148.

Krause, K. (2015), "Transforming Aristotelian Philosophy: Alexander of Aphrodisias in Aquinas' Early Anthropology and Eschatology", in *Przegląd Tomistyczny* 21, p. 175–217.

Krause, K., Anzulewicz, H. (2017), "Albert der Große und sein holistisches Konzept der menschlichen Erkenntnis", in T. Iremadze, U. Jeck (eds), *Veritas et subtilitas. Truth and Subtlety in the History of Philosophy. Essays in memory of Burkhard Mojsisch (1944–2015)*, Amsterdam, forthcoming.

Leinsle, U. (2010), *Introduction to Scholastic Theology*, trans. by M.J. Miller, Washington D.C.

Madec, G. (1984), "Yliatim", in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 43, p. 119–121.

Rigo, C. (2005), "Zur Redaktionsfrage der Frühschriften des Albertus Magnus", in L. Honnefelder et al. (eds), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richard Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster, p. 325–374.

Rigo, C. (2001), "Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus",

in W. Senner et al. (eds), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin, p. 29–66.

Taylor, R.C. (1979), "St. Thomas and the *Liber de causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances", in *Medieval Studies*, 41, p. 506–513.

Taylor, R.C. (1998), "Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality", in *Journal of the History of Ideas*, 59, p. 217–239.

Twetten, D. (1999), "Albert the Great's Early Conflations of Philosophy and Theology on the Issue of Universal Causality", in R.E. Houser (ed.), *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E.A. Synan*, Houston, p. 25–62.

Vuillemin-Diem, G. (1975), "Die Metaphysica media. Übersetzungsmethode und Textverständnis", in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 42, p. 7–69.

Weisheipl, J.A. (1980), "The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins", in G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Luttringhaus (eds), *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, Mainz, p. 441–463.

CHAPTER 7

Citing the *Book of Causes, IV*: Henry of Ghent and His (?) *Questions on the Metaphysics*[*]

Maria Evelina Malgieri
University College Dublin / Newman Centre for the Study of Religions, Dublin

Amongst the most often read, quoted and commented upon propositions of the *Liber de causis*, pride of place undoubtedly belongs to the fourth, the lemma of which claims: "the first of created things is being, and there is nothing else created before it".[1] The fascination it has exercised over Latin authors from the 13th century onwards is perhaps only equal to the interpretative problems it has raised. Its distant source can be found in Proclus' *Elements of Theology* (especially propositions 89 and 138).[2] It reflects one of the most important features of the doctrinal innovation begun during the process of adapting Pro-

* This contribution is an extended and revised version of the paper presented in Paris for the international conference "Les *Éléments de théologie* et le *Livre des causes* du V[e] au XVII[e] siècle" (Paris, 13–14 November 2015) organised by D. Calma and M. Geoffroy. I have prepared the final version of this text as part of a research project supported by the WWU Internationalisierungsfonds, at the Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster. I would like to thank Lisa Adams for her English translation of the Italian original and Evan King for his suggestions, and Pasquale Porro, Silvia Negri and Dragos Calma for their attentive, stimulating and valuable discussions. Obviously all remaining errors are my own.

Latin in the texts quoted here always respects the writing conventions of the edition in question, for which I haven't carried out any spelling standardisation. Relative to the *Quaestiones super Metaphysicam* in ms. Escorial, h. II. 1, I have not collated a critical edition for the sections of text presented here. Their sole purpose is to give the reader a basis for comparison in order to verify my affirmations. Therefore, I have confined myself to indicating with square brackets [] those words in the Latin manuscript which I believe to be the result of an error, with crochets ⟨⟩ my slight conjectural integrations, and with ellipsis points in square brackets […] words or sentences which I omitted for reasons of space.

1 *Liber de causis*, IV, 37, p. 142: *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud*. For the English translation see: Guagliardo-Hess-Taylor 1996, p. 28.

2 Together with these propositions, which Aquinas had already identified in his commentary on the *Liber de causis*, Cristina D'Ancona and Pasquale Porro have discussed the possibility of including propositions 111, 125, 129, 160, 161, 170, 177, 180 of the *Elements of Theology* as possible sources for the fourth proposition. See D'Ancona 1986, p. 203–204; Ead. 1995, p. 243–245; Porro 2014a, p. 55–59; Id. 2014b, p. 278–280.

© MARIA EVELINA MALGIERI, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_009
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

clean metaphysics to Mu'tazilite philosophy. This can be seen especially in the introduction of the idea of creation and of the identification between the first principle and being, in the direct link forged between being and the divine efficient cause, and furthermore, in the elimination of the Proclean doctrine of being as an intelligible form, superior to intellect itself.[3] In these pages I shall concentrate on a very unusual aspect of the reception of the fourth proposition: that is, the fact of referring to it as the "first," and not as the "fourth". In the present state of my research, this interesting anomaly is found in only two works: the *Quaestiones super Metaphysicam*, conserved in the manuscript Escorial, h. II. 1, of which I am currently preparing the critical edition, and the *Summa* (*Quaestiones Ordinariae*) by Henry of Ghent. I will analyse the passages in which the fourth proposition of the *Liber the causis* is called "first" from a philological point of view (but without neglecting the doctrinal one) in order to (1) describe this rare phaenomenon, (2) provide a possible explanation for it, (3) add a new piece to the puzzle of the relation between the *Quaestiones super Metaphysicam* and the authentic works of Henry of Ghent (*Summa* and *Quodlibeta*). As is well known, the attribution of the *Quaestiones super Metaphysicam* to Henry of Ghent is still an open question. Finally, as a hint of the texts I shall be examining, I would like to indicate other lines of research which could contribute to our knowledge of the contexts in which the fourth proposition of the *Book of Causes* played a significant role in 13th-century philosophical debates.[4]

1 Some Readings of the Fourth Proposition in the 13th Century

From the second half of the 13th century—that is, once the *Liber de causis* had become required reading on the curricula of the Paris Faculty of arts[5]—we witness a gradual blossoming of the season of commentaries. These undoubtedly represent a primary point of access for scholars who wish to study the impact of the *Liber* on its Latin readers. Among the 13th-century commentaries, six have been available in their entirety for some time, though not all of them in critical editions. These are the commentaries by Roger Bacon (probably 1241–

3 For further details on this aspect see: D'Ancona 1995, p. 121–130; Porro 2012, p. 404–406; Id. 2014a, p. 56–59; Id. 2014b, p. 278–281.

4 For a study of the use of the fourth proposition in the debate on universals in the 15th century see Meliadò 2012, p. 212–225: and Calma 2017, p. 249–297, in particular p. 277–281.

5 As attested by the famous *Student's Guide* (c. 1245) of the ms Ripoll 109; see Grabmann 1928, p. 32–33; Lafleur, Carrier 1992, p. 33.

1245),[6] pseudo-Henry of Ghent (c. 1250),[7] Albert the Great (1264/67–1268),[8] Thomas Aquinas (1272),[9] Siger of Brabant (probably 1274–1276)[10] and Giles of Rome (c. 1291).[11] Notable progress, likewise, has been made on the unedited commentaries in the context of two research projects led by Dragos Calma. Over sixty commentaries have been added to the fourteen unedited already signalled by Richard Taylor in 1984. Thirteen of these have been fully, others partially, edited.[12] Among those ascribable to the 13th century, we can now include those by pseudo-Peter of Auvergne (1272–1278),[13] Anonymus *Sectator philosophie* (1274/76–1277?),[14] John of Mallinges (*post* 1274/1276–*ante* 1289/1291?),[15] Radulphus Brito? (c. 1290),[16] and Anonymus *Super Libellum* (second half of

6 Steele, Delorme 1935. Steele does not expressly thematise either the place of composition (even though he sometimes implies it is Paris) or the date of composition, as D'Ancona has already noted: see Steele 1935, p. XV–XVI; D'Ancona 1995, p. 197. Crowley has proposed dating them between 1241 and 1245, Van Steenberghen around 1245: see Crowley 1950, p. 72–73 and Van Steenberghen 1966, p. 144. Both bibliographical references can be found in D'Ancona 1995, p. 197, n. 10. For an overview of other hypotheses, concerning both the chronology and place of composition, as well as the problem of authorship, see also Calma 2018, n. 41.

7 Zwaenepoel 1974. On the date of composition of the *Quaestiones in Librum de causis* by pseudo-Henry see Zwaenepoel 1974, p. 14–15.

8 Fauser 1993. On the date of composition of *De causis et processu universitatis a prima causa* see Fauser 1993, p. V.

9 Saffrey 2002. On the date of composition of *Super Librum de causis expositio* see Saffrey 2002, p. XXXIII–XXXVI.

10 Marlasca 1972. On the date of composition of the *Quaestiones super Librum de causis* see Marlasca 1972, p. 29.

11 Apud Iacobum Zoppinum, Venetiis 1550 (repr. Frankfurt a.M., 1968). In this edition we read that Giles' *Super Librum de causis* was completed on 31 June 1291. On the reasons for pushing back the completion date by several months, see Porro 2014a, p. 77, n. 51.

12 That is, some of the unedited commentaries already indicated by Taylor as well as some that have been identified recently; see Calma 2016a, p. 21.

13 The *Questiones super Librum de causis* by pseudo-Peter of Auvergne is a commentary *per modum quaestionis* regarding the first thirteen propositions, with the omission of proposition X (XI) and XII (XIII). The text has been fully edited by Maga 2016, p. 53–135.

14 The *Questiones super Librum de causis* by the Anonymus *Sectator philosophie*, is a very short text consisting of only four questions on the first proposition; see Calma 2016a, p. 42–52.

15 The *Reportationes De causis* by John of Mallinges presents both a literal exposition of the text and a commentary *per modum quaestionis*; it terminates with proposition XXVI(XXVII). The text has been edited in its entirety by Baneu, Calma 2016b, p. 153–286.

16 The *Questiones super Librum de causis* by Radulfus Brito(?) consists of twenty-six questions on ten propositions of the *Liber de causis* (namely propositions 1–4, 7–8, 10, 13, 15–17, 23–24). It has been fully edited by Costa, Borgo 2016, p. 287–358.

the 13th century?).[17] Two further commentaries, on the other hand, were composed between the end of the 13th and the beginning of the 14th century: one by Anonymus Erffordensis (*post* 1289/1291–*inc*. 14th century)[18] and another by Anonymus Augsburgensis (*post* 1289/1291–*inc*. 14th century).[19] The commentary traditionally ascribed to pseudo-Adamus, which is still unedited, was certainly composed in the 13th century as well.[20] We shall have to await the work in progress on the editions in order to know whether there are still others that are ascribable to the same period.

The interpretation of the fourth proposition in several 13th-century commentaries—but not only these, as we shall see—is the subject of two important recent works by Pasquale Porro.[21] Indeed, it seems that the fourth proposition generated not a few interpretative doubts even in its earliest readers. Except for Roger Bacon, whose exposition seems straightforward, the text already begins to show itself in all its complexity in pseudo-Henry. The main question concerns the identification of the being that is first created. When read as a whole, the text of the fourth proposition suggests interpretations which, if not contradictory, are nevertheless not easy to reconcile. The being created first must indeed be the first created thing, the direct and most authentic product of the first cause, and the most extensive reality.[22] Yet at the same time, it is the first intelligence,[23] in other words, a subsisting reality. In order

17 The *Super Libellum de causis* by the Anonymus *Super Libellum* consists of only two questions on the *De causis* by Baneu, Calma 2016b, p. 176–178.

18 The *Questiones super Librum de causis* by the Anonymus Erffordensis is a commentary *per modum quaestionis* on 16 propositions (namely propositions 1–5, 9–11, 13–14, 17, 18–20, 22). The text has been fully edited by Székely, Calma 1016, p. 359–466.

19 The *Glose super Librum de causis* by the Anonymus Augsburgensis is partially edited (the commentary on propositions I and IV). See Baneu, Calma 2016a, p. 137–152.

20 The *Scriptum super Librum de causis* is preserved in MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. G. 4. 355, f. 90^{rb}–98^{vb}, and MS Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. VI, 1 (2821), f. 1^{r}–54^{v}. Cristina D'Ancona has provided a description of its contents, together with a doctrinal analysis of certain points; see D'Ancona 1995, p. 204–214. For a discussion of both the dating and the authorship of the commentary (together with an edition of selected passages of the text) see Calma 2018.

21 See Porro, 2014a; Id. 2014b. Cristina d'Ancona has also dealt with some aspects of the reception of the fourth proposition in the Latin commentaries (especially Thomas Aquinas); see D'Ancona 1995, p. 239–247. She has also conducted an in-depth study on the doctrine of being expounded in the *Liber de causis* in relation to its Arabic sources; see D'Ancona 1995, p. 121–153 (on the fourth proposition, see in particular p. 121, p. 128–131, p. 138).

22 *Liber de causis*, IV, 37–38, p. 142: *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso*.

23 *Liber de causis*, IV, 43, p. 143: *Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est achili* [*id est*] *intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus.*

to circumvent such an *impasse*, pseudo-Henry opts for a conciliatory strategy, based on a dual mode of intending creation: if creation means the divine act that concludes in a thing subsisting in itself, then the first of the things created by God will be the first intelligence. If, on the other hand, creation is seen as concreation (*concreatio*), that is, as something that is created in another, then one can certainly say that being is the first of the created things.[24]

Later solutions would be less conciliatory than pseudo-Henry's and would opt for either one or the other hypothesis. Albert the Great, for instance, explains in his commentary on *De causis* that the being in question is a simple mental concept, so broad as to comprehend every thing;[25] it is indeed called intelligence, but in the sense of a concept.[26] Thomas Aquinas' interpretation in his commentary on *De causis*, however, is the opposite. The first object of creation is a separate intellectual substance, that is, the first intelligence. The being named at the beginning of the fourth proposition, which Aquinas considers almost like a preamble,[27] is precisely the being of the first intelligence.

---

24 Pseudo-Henry of Ghent, *Quaestiones in Librum de causis*, q. 24, p. 61–62, l. 44–53: *Verumtamen intelligendum quod creatio terminatur ad creatum duplici modo: aut tamquam ad aliquid existens ⟨in se⟩, aut aliquid existens in alio. Primo modo solum habet creari illud quod est completum in esse per formam ultimam completivam specificam, et hoc proprie dicitur creari. Secundo modo habent creari omnia essentialia quae sunt in tali creato primo modo, et dicuntur proprie concreari sive creari in aliis. De creatione primo modo habet intelligi quod dicitur in commento: causatum primum est intelligentia. Tamen de creatione secundo modo verificatur theorema, scilicet: prima rerum creatarum ⟨est⟩ esse*.

25 Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, t. 1, c. 17, p. 81, l. 19–43: Esse *enim* simplex *mentis conceptus* est *ad nihil formatus vel determinatus, quo quaelibet res esse dicitur, cum de ipsa quaeritur per quaestionem, an sit.* [...] Esse *enim, quod dicto modo* simplex *conceptus* est *et informis et in quo sicut in ultimo stat resolutio, non nisi causae primae creatum esse potest.* [...] *Nihil ergo sequentium potest fieri per creationem. Sequens enim se habet ad praecedens ut informans ipsum et determinans*.

26 Albert the Great, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, t. 1, c. 19, p. 83, l. 61–75: *Quando autem dicimus esse intelligentiam simplicem, non intelligimus, quod sit intelligentia, quae substantia intellectualis est in decem ordines multiplicata* [...] *sed quod est intelligentia, hoc est forma a lumine intellectus agentis in esse producta et in simplici illo lumine per intentionem accepta* [...]. *Sic enim et Aristoteles loquitur in III* De anima, *ubi dicit: "intelligentia igitur indivisibilium est, in quibus non est verum. In quibus autem verum et falsum est, iam compositio quaedam intellectuum est". Talis igitur "intelligentia" sive conceptus esse compositus "est ex finito et infinito," ex duabus quas habet habitudinibus tamen*.

27 Thomas of Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, p. 27, l. 1–11: *In hoc tamen aliter procedit quam in aliis; nam in omnibus aliis praemittit propositionem et posita expositione propositionem praemissam probat, hic autem more dividentium primo praemittit quod commune est, secundo illud dividit* [...]. *Id autem quod est commune omnibus intelligentiis distinctis est esse creatum primum, de quo quidem praemittit talem propositionem: "Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud"*.

Thus it is not a separate form, as in the Platonic model, nor a being in which all creatures participate, as in pseudo-Dionysius.[28]

The different interpretations of the fourth proposition provided by Albertus Magnus and Thomas Aquinas within the tradition of commentaries on *De causis* would be the basis for the respective readings by Henry of Ghent and Giles of Rome almost a decade later. The context, though, is different: it is the famous debate on the status of the difference between being and essence, which is intentional for Henry and real for Giles. The debate, which began around 1276, was reignited in 1286 after Giles' return to Paris.[29] It is Henry, however, who introduces the use of the fourth proposition in the debate, notably in q. 7 of *Quodlibet* X (Christmas 1286). Drawing elements from Albert's reading, Henry gives a very original interpretation, on which he would later ground his entire metaphysical system. To state it with extreme brevity: the first created being, the only proper product of creation, is the being of essence (*esse essentiae*) that is in potency with respect to the being intended in an existential sense (*esse existentiae*). Between the two there is a purely intentional distinction, as Henry is able to demonstrate by referring yet again to the fourth proposition (this time to the complementary propositions) as well as to the eighteenth.[30] The following year, in 1287, in q. 12 of his *Quaestiones de esse et essentia*, Giles forcefully confutes Henry's reading. According to Giles, the fourth proposition, correctly interpreted, would serve instead to demonstrate that being and essence are distinct in reality.[31] Henry would later defend his arguments in detail in q. 3 of *Quodlibet* XI,[32] which, we believe, represents the final chapter of his dispute with Giles.[33] I shall return to some aspects of this debate later on.

28 Thomas of Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, p. 29, l. 8–12: *Videtur tamen non esse eius intentio ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius, sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius*.

29 An excellent reconstruction of the debate between Henry, Giles and Godfrey, and its theoretical presuppositions, is provided by König–Pralong 2006, p. 11–126.

30 Henry of Ghent, *Quodl.* X, q. 7, p. 171–174.

31 Giles of Rome, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 12, f. 27ra–29^{rb}.

32 Henry of Ghent, *Quodl.* XI, q. 3, f. 442vE–443rG.

33 I refer the reader to the works by Porro mentioned above (I've confined myself to summarising a few points from them) for a detailed analysis of the passages cited and their respective interpretation; see Porro 2014a, p. 67–79.

2 The Fourth Proposition as the "First" in the *Quaestiones super Metaphysicam*

2.1 *The* Quaestiones super Metaphysicam *in Ms. Escorial, h. II. 1: Preliminary Information*

Amongst the medieval commentaries on Aristotle's *Metaphysics* that are still unedited (whether wholly or partially)[34] there is the one discovered by G. Antolin in 1911.[35] In the *Catalogue*, the fruit of his research on the manuscripts held in the Real Biblioteca de El Escorial (Madrid), Antolin indicated that Ms. Escorial, h. II. 1[36] preserves in its first seventy-three folios (f. 1^{ra}–73^{rb}) a commentary *per modum quaestionis* on the first six books of Aristotle's *Metaphysics*.[37] The text, bequeathed with the title *Quaestiones super Metaphysicam*, had been attributed by a modern hand to Henry of Ghent.[38] Before arriving in the Real Biblioteca de El Escorial it had belonged to the great humanist and bibliophile, Diego Hurtado de Mendoza (1504–1575), who in 1575 bequeathed his entire library, including this manuscript, to King Philip II. Already by the end of the 16th century, MS h. II. 1 was registered in the general catalogue of Latin manuscripts held in the Escorial Library as "Henricus de Gandavo Archidiaconus Tornacensis in Metaphysicam Aristotelis". The date of the manuscript, established on the basis of paleographic criteria (writing typology and abbreviations) ranges from the end of the 13th century to the beginning of the 14th century.[39] The commentary comprises 325 *quaestiones* subdivided as follows:

---

34 For the unedited commentaries on the *Metaphysics* ascribable to the 13th century, apart from the classic and valuable works by Albert Zimmermann (see Zimmermann 1998, p. 23–116 and 1971, p. 49–145), see the recent contributions by Silvia Donati on the English commentaries datable before Duns Scotus (see Donati 2014, p. 137–207), and by Sten Ebbesen on some Parisian commentaries composed between 1270 and 1290 (see Ebbesen 2014, p. 277–314). For a general introduction to the medieval Latin commentaries on Aristotle's *Metaphysics*, I refer the reader to the recent volume edited by Amerini and Galluzzo, which provides an excellent and up-to-date introduction to the theme, with attention to both philological and doctrinal aspects (see Amerini, Galluzzo 2014).

35 I am currently preparing the critical edition of the *Quaestiones super Metaphysicam* preserved in the MS Escorial, h. II. 1. In the present study I give only a brief description of some aspects of the manuscript and text, reserving a more detailed exposition for the publication of the critical edition.

36 Cf. Antolín 1911, p. 303–305; Grabmann 1928, p. 70–88; Zwaenepoel 1974, p. VII–XV; Macken 1979, p. 253–259; Dondaine, Schooner 1967, p. 289–290; Porro 2002, p. 513–516.

37 Antolín 1911, p. 331.

38 Indeed, in the lower margin of the *recto* of the first *folio*, we read: *Quaestiones super Metaphysicam Magistri Henrici de Gandavo*.

39 The various hypotheses put forward on the dating of the manuscript do tend to diverge. According to R. Macken and J. Duin, the manuscript dates to the 13th–14th century (see

q. 1–33 (f. 1ra–6va) are dedicated to the first book of Aristotle's *Metaphysics*, q. 34–50 (f. 6va–10va) to the second, q. 98–118 (f. 11ra–16^{rb}) to the third, q. 119–136 (f. 16^{rb}–24va) to the fourth, q. 137–301 (f. 25va–68va) to the fifth, and q. 302–325 (f. 68va–73^{rb}) to the sixth.

The first scholar to analyse the manuscript more closely was Martin Grabmann. Partly because of the doctrine of truth explicated in it, he expressed a decidedly positive judgement in favour of Henry's authorship.[40] The general tendancy of those who have since devoted their attention to the *Quaestiones super Metaphysicam*, from J. Paulus to M. Pickavé, has been more sceptical, when indeed not openly contrary.[41] In a long article published in 2002, Pasquale Porro, to whom I also refer the reader for an in-depth reconstruction of the history of attributions of the text to Henry, has provided the first ever edition of some *quaestiones* related to the fourth and sixth books of the *Metaphysics*. His work has at least two merits. In the first place, it provides the textual basis for a more serious enquiry into the *Quaestiones super Metaphysicam*. The edition is accompanied by a comparative doctrinal study, articulated around five thematic points: the concept of truth, the subject of metaphysics, the doctrine of *duplex esse*, the classification of sciences and the doctrine of subalternation. This study has revealed a crucial affinity, if not a veritable accord, between the doctrinal elaboration in the *Quaestiones*, on the one hand, and Henry's *Summa* and *Quodlibeta*, on the other. The existing differences between the texts, which could reflect different levels of intellectual maturity, are not so great as to cast a shadow over a possible attribution to Henry.[42]

Macken 1979, p. 253 and Duin 1954, p. 154). The editors of Aquinas' *Opuscula* propose the beginning of the 14th century (see *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 43, 1976, p. 7, 98, 138, 165, 324), while the editors of Aquinas' commentaries on *De sensu* and *De memoria* push the date to back the 15th century (see *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 45/2, 1985, p. 3).

40 See Grabmann 1928, p. 83–98, in particular p. 85–87.

41 On the authenticity of the *Quaestiones*, J. Paulus, J. Gómez Caffarena and L.-J. Bataillon have all expressed a degree of scepticism; see Paulus 1938, p. XVIII–XIX; Gómez Caffarena 1958, p. 24–25, n. 41 and p. 271; Bataillon 1960, p. 164. Such scepticism then gave way to a veritable mistrust of the Henrican authorship in Laarmann (see Laarmann 1999, p. 44) and, following him, in Pickavé too (see Pickavé 2001, p. 493). A. Zimmermann has undertaken a comparative examination of the opinions expressed on the subject of the metaphysics in the *Quaestiones* and the *Summa*, but without assuming any position himself on the problem of authorship; see Zimmermann 1998, p. 235–250. For a detailed analysis of the respective positions, see Porro 2002, p. 527–530.

42 In response to Porro's study, Martin Pickavé has raised further doubts about the authenticity, which he considers "rather unlikely". The most problematic points, in Pickavé's view, concern the divergences on the status of the *passiones* of being and, more generally, the different conception of how metaphysics should proceed (*demonstrative* for Henry, *defini-*

Despite the fact that work on the edition of the *Quaestiones super Metaphysicam* is now at quite an advanced stage, I would prefer to wait for the appropriate place (i.e., the preface to the critical edition) before making any definite statement on its authorship and likewise for the date. In an altogether provisional way, however, I would like to suggest a chronology that spans from the mid 1260s to the mid 1270s. The need for caution is dictated principally by the fact that the work of identifying the implicit sources—wherever possible—is still ongoing and is prolonged by the fact that it requires working with texts upon which it is not possible to conduct hasty research.

2.2 *The Use of the Fourth Proposition in the* Quaestiones super Metaphysicam

It is well known that, at least until 1272, the year in which Thomas Aquinas revealed the Proclean *substratum* of the anonymous work in his *Commentary*, the *Liber de causis* was considered a complement to Aristotle's *Metaphysics*, if not a work at least partially written by Aristotle himself.[43] It comes as no surprise, therefore, to find it quoted in a text such as the *Quaestiones super Metaphysicam*, in which there are thirteen explicit references to the *Liber de causis*. In most cases, the author does not specify the number of the proposition cited; nevertheless, it is almost always possible to identify it precisely.[44] In the remaining cases, the references to the *Liber* are more precise, and include the number of the proposition. These are quotations from the first and the fourth proposition. In q. 256, the author cites the first proposition and calls it the "first theorem".[45] In q. 37 and q. 110, it is the fourth proposition that is mentioned but, surprisingly, is not called "fourth," but "first":

---

tive for the author of the *Quaestiones*); see Pickavé 2007, p. 369–374. A contrary evaluation on the aptness of attributing the *Quaestiones* to Henry was reiterated in Pickavé 2011, p. 170. His objections, however, raise, in their turn, a question on methodology, which cannot be discussed in detail here. In short, to what extent should one expect a full doctrinal congruence between works written in different periods (in this case: the *Quaestiones super Metaphysicam* and Henry's *Summa* and *Quodlibeta*) in order to establish the authorship of a text?

43 For the various conjectures on the authorship of the *Liber* formulated in the 13th century, see D'Ancona 1995, p. 195–227, in particular p. 195–197, 215–224. Even after 1272, however, the attribution to Aristotle remained an option in the exegetical tradition of *De causis*, of which Albert's case is emblematic.

44 For the text of each quotation, see the Appendix 1.

45 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. V, q. 256, MS Escorial, h., II. 1, f. 56^{rb}, l. 21–25: *Nihilominus tamen potest esse perfectum perfectione quae decet causato, quoniam impossibile est consistere et non indigere alio, eo quod omne creatum in quantum*

> Praeterea: **prima propositione** (!) *De causis* "prima rerum creaturarum est esse" et in commento scribitur ibidem quod alia [quod alia] posteriora se habent per informationem ad ens.[46]
>
> q. 37

> Sed prima omnium sunt ens et unum: "prima—enim—rerum creatarum est esse" ut habetur **prima propositione** (!) *De causis*.[47]
>
> q. 110

Q. 37 (*Utrum ens et verum convertuntur secundum rationem*) is the third of seventeen questions that make up the commentary on the second book of *Metaphysics* in the version that has come down to us. As the title itself states, the *quaestio* regards the way in which the relation between the convertible (or transcendental) terms *ens* and *verum* must be understood. On first glace, it might be supposed that the author of the *Quaestiones super Metaphysicam* discusses the problem of the transcendentals in the commentary upon the second book of the *Metaphysics*. In fact, the *locus classicus* for such a discussion would be the fourth book, in which Aristotle treats the relation between "being" and "one". To explain the commentator's unusual decision, two things should be kept in mind. First is the structure of the commentary on the second book: the seventeen questions preserved in the Escorial MS are only a part of the original commentary on the second book.[48] To be more precise, these questions form the prefatory section of that commentary. Indeed, the author himself states that, before treating the problems raised by Aristotle's text, many other questions must be addressed on the topic of truth. Secondly, one must remember that the presence of questions dedicated to the theme of truth, which are not directly linked to Aristotle's text, is not in itself a peculiarity of these *Quaestiones*. Roger Bacon's *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis* and the *Questiones altere*, of somewhat doubtful attribution to Bacon,[49] are both

---

huiusmodi eget causa sua et praecipue prima, ***primo theoremate*** **De causis***, ita quod ponere aliquid creatum et non indigere alio, est ponere incompossibilia simul.*

46 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*., lib. II. q. 37, f. 7^{rb}, l. 43–45.

47 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*., lib. III, q. 110, f. 13va, l. 15–18.

48 To estimate the extent of the lacuna, one can only have recourse to the enumeration of *quaestiones* in the margin of the manuscript. The final question on the second book is q. 50. The first question on the third book is q. 98. From this we may assume that 48 questions related to the second book are lost, and that whoever added the marginal numbering of the questions had access to a complete version of the *Quaestiones super Metaphysicam*.

49 Roger Bacon, *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis*, lib. II, p. 21–27. I am referring to the first nine questions relative to the second book. Roger Bacon, *Questiones*

good examples of this, while further examples can be found in some unedited commentaries on the *Metaphysics*.[50] The origins of such a practice, which, to my mind, seem more evident in the commentaries *per modum quaestionis* in virtue of the greater freedom conceded to this literary genre, are still not completely clear. It would not be unusual, however, to find that the first generation of commentaries had drawn upon existing or contemporary doctrinal elaborations of the theme of truth in order to create a proper *accessus* to the second book.[51]

In light of these premises, it is easier to frame q. 37. Here the author discusses the possibility of affirming that "being" and "true" are convertible according to reason, and does so, in my view, with a clear reference to q. 1, a. 1 of Aquinas' *De veritate*.[52] If "being" cannot be grasped without "true," since they have the same disposition—as Aristotle states in *Metaphysics* II, 1, 993b30–31—then the two terms cannot differ *secundum rationem*.[53] On the other hand, given that the expression "true being" does not imply a simple repetition, we must postulate that being and true do differ in reason.[54] And it is in order to support precisely this thesis that the author cites the fourth proposition of the *Liber de causis*—calling it the "first" proposition!—[55] together with the eighteenth:

---

altere supra libros prime philosophie Aristotelis (*Metaphysica I–IV*), lib. II, p. 32–35: the text concerns the first three questions relative to the second book. On the inauthenticity of the later see Donati 2013, p. 149–150.

50 See, for instance, the first ten questions on the second book of Geoffrey of Aspall's *Quaestiones in Metaphysicam* I–X (MS Cambridge, Gonville and Caius College, cod. 509, 2, f. 56ra–58ra) in Zimmermann 1971, p. 66–67.

51 If such were the case, an in-depth study of the commentaries on book II might turn out to be very useful in tracing the interactions between Aristotle's text—after its entry into the Latin West—and the philosophical tradition within which it was received and which it changed.

52 See Appendix 2.

53 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. II, q. 37, f. 7^{rb}, l. 25–29: *Item: quorumcumque est penitus eadem dispositio, non differunt secundum rationem, entis et veri potius una et eadem dispositio est, ergo non differunt secundum rationem. Maior patet quia quaecumque differunt secundum rationem, per diversam rationem habent diversam dispositionem et sic, cum unum et ens habent eandem dispositionem, etc. Maior patet per hoc quod dicit in principio novae* Metaphysicae *quod "simul est dispositio rei in sua veritate et ⟨in⟩ sua entitate".*

54 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. II, q. 37, f. 7^{rb}, l. 42–43: *Oppositum arguitur: si enim verum nullo modo differret, dicendo "ens verum" vel e contrario erit nugatio. Hoc autem est falsum, ergo differunt ratione.*

55 Here, as well as in the following cases, *first* (prima) is always written out in all letters, not in numbers; and, for this reason, I would exclude that the variation in the numeration (fourth/first) is an error of the copist.

> Praeterea: prima (!) propositione *De causis*: "prima rerum creaturarum est esse" et in commento scribitur ibidem quod alia [quod alia] posteriora se habent per informationem ad ens. Cum ergo "verum" aliquod nomen sit posterius natura nomine "entitatis," secundum quod vult illa propositio, secundum aliquam informationem ⟨se⟩ habebit verum ad ens. Talia autem secundum rationem differunt, ergo verum et ens differunt secundum rationem.[56]

If the first among created things is being—as the first (for us, the fourth!) proposition of *De causis* states—and that which is added to it is by way of information, then this implies that truth is actually, by nature, posterior to being (*ens*). And the two terms, therefore, must necessarily differ *secundum rationem*. Due to lack of space, I cannot give a detailed account of the expository strategy used in the *solutio*, nor its doctrinal originality. I will just refer to the conclusions: "being" (*ens*) and "true" differ according to reason, but not because "true" actually adds something to "being". Truth is, in fact, being, but they differ because being (*ens*) indicates whose act is being (*esse*), while truth indicates the same reality, but as self-manifesting in the soul.[57] In the light of this solution, the author reconsiders the fourth proposition, giving it an interpretation which he claims to be his own: "being" (*ens*) can be called "first" with respect to "true," as long as it is considered *primus inter pares* (even though the equal here is just one, truth). Indeed, truth cannot, by nature, be posterior to being (*ens*), as the reference to the eighteenth proposition seems to imply. While it is true that "being" is grasped first, it is also true, as Aristotle teaches in book two of the *Metaphysics*, that things have as much of "true" (*verum*) as they have of "being" (*esse*) and that the greatest being (*ens*) is the greatest truth.[58] It is precisely in this respect that the author adds a remark which is as interesting as it is succinct: things are thus, both for created being (*ens*) and for God, but often this proposition is understood in another sense. It would be interesting to examine in greater detail the idea it seems to suggest, that is, a degree of unification of the discourse on transcendentals for created being and for God,

56 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. II, q. 37, f. 7^{rb}, l. 43–48.

57 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. II, q. 37, f. 7$^{va–vb}$, l. 47–4: *Per hoc etiam patet principale, scilicet quod verum et ens solum differunt secundum rationem. Dicendum igitur quod verum non aliquid reale addit supra ens; verum ergo est ens* [...]. *Ergo dicendum* [*ergo*] *quod verum et ens non sunt idem secundum rationem, quoniam "ens" significat nomine absoluto illud cuius actus est esse, "verum" autem significat illud idem ut est sui declarativum apud animam: differunt ergo in ratione.*

58 Here, in fact, there is a commingling of the Aristotelian text with Averroes' comment (Aristotle, *Metaph.* II, 1, 993b20–35 and Averroes, *In Metaph.* II, f. 30^{r}, B–D).

at least relative to the two terms, "being" (*ens*) and "true" (*verum*). And there is, in fact, an important theoretical premise. Defining truth, not in relation to human cognitive ability, but in a self-reflexive manner starting from being itself (truth is being self-manifesting in the soul),[59] would allow the use of the same definition, with the necessary differences, both for created being and for God. Regrettably, the text doesn't offer enough detail for a more in-depth explanation.[60]

Reference to the fourth proposition returns in q. 110 (*Utrum unum et ens debent dici principia omnium*), which is the twelfth question on book three. This time the context is the discussion of the aporias raised by Aristotle in book three, especially the eleventh aporia. The text of the *quaestio* is relatively brief. The only argument in support of the thesis that "being" (*ens*) and "one" (*unum*) should be considered as principles comes from the fourth proposition (again called "first"!):

> Iuxta hoc quaeritur tertio utrum unum et ens debent dici principia omnium. Et arguitur primo quod sic, quia primum summum principium et causa idem, sed prima omnium sunt ens et unum: "prima enim rerum creatarum est esse," ut habetur prima (!) propositione *De causis*. Unum ergo et ens debent dici rerum principia.[61]

There is only one argument *contra*: "being" and "one" cannot be said to be causes and principles of a thing in itself, since the fact that the composition of matter and form is both being and one owes rather to the action of form on matter.[62] In the *solutio* the author clarifies that "being" and "one" do not indicate a common nature actually present in the things of which they are pred-

59 In actual fact, in q. 37 of the *Quaestiones super Metaphysicam* this definition of truth (*sui declarativum apud animam*) coexists with the one given, following Aquinas, in relation to human cognitive ability (q. 37, f. 7va, l. 43–44: *unde "verum" significat ens in quantum est cognitum apud animam, "bonum" in quantum appetitum apud animam*).

60 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. II, q. 37, f. 7^{vb}, l. 9–14: *Ad aliud dicendum quod illa propositio nihil aliud dicit quam ordinem inter ens et verum, quia ens et verum sub eadem dispositione intelliguntur, ut patet ibi in II° secundum finem litterae, quia dicit quod illud quod est primum ens ⟨est⟩ maximum ens et illud quod est primum verum est maximum verum. Unde, sicut est in ente, ita in Deo. Nihilominus in alio sensu saepe arguitur de illa propositione.*

61 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. III, q. 110, f. 13va, l. 13–18.

62 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. III, q. 110, f. 13va, l. 18–22: *Oppositum arguitur: illud quod sequitur causas et principia rei non est causa aut principium, unum autem et ens sequitur principia et causas rei, quia ex praesentia formae in materia derelinquitur entitas et unitas compositi. Ergo unum et ens non debent dici principia et causae rei.*

icated, but only an analogical predication.[63] And it is from this perspective that he reconsiders the fourth proposition:

> Quod obicitur primo, quod: "primum tamen et principium idem sunt," istud verum est loquendo de prioritate reali; quod autem unum et ens dicuntur priora super omnia, non est nisi communitate vocis. Si autem alia prioritas realis sit in ipsis, hoc non est nisi in quantum descendunt ad principia et causas et de ipsis praedicantur. Et hoc modo habet veritatem quod "prima rerum creatarum est esse": hoc enim modo "esse" dicit eandem naturam cum unaquaque re.[64]

The expository strategy is not so different from what we have already seen. The fourth proposition is initially cited with a polemical undertone, as the bearer of unacceptable doctrinal implications: that "true" is, by nature, posterior to "being" (q. 37), or that "being," together with "one," are to be considered as cause and principle of the existent (q. 110). In both cases, however, in the *responsio*, the fourth proposition of *De causis* is not simply rejected. Rather, the author distinguishes between an incorrect reading of the fourth proposition (and alludes to its interpretation by others) and a correct and acceptable one, his own. In other words: he reinterprets it in order to make it compatible with his own system of thought. In q. 110, for instance, he clarifies that the being (*esse*) of the fourth proposition, correctly understood, indicates none other than the essence of each thing. It is in this sense that one should understand his use of the term *natura*.[65]

63 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. III, q. 110, f. 13^{vb}, l. 13–18: *Ad illud quod quaeritur tertio: "utrum unum et ens debent dici causae et principia rerum," dicendum quod ens et unum nullam naturam communem significant super ea quibus conveniunt, sed solum vocem communem analogam repraesentant quae nihil significa*[*n*]*t nisi significatum per aliquod contentorum sub ipsa*.

64 Henry of Ghent(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. III, q. 110, f. 13^{vb}, l. 34–41.

65 In q. 124 (*Utrum unum et ens convertantur*) we find a much clearer definition of what the author means by *ens*, that is, as the essence or quiddity of a *res*: *nomen enim quod est "ens" significat quidditatem sive essentiam rei absolute, "unum" vero significat idem sub indivisione quadam sui ipsius in se* (*Quaestiones super Metaphysicam*, lib. III, q. 124, f. 19va).

3 The Fourth Proposition as the "First" at the Beginning of the *Summa*

Referring to the fourth proposition of the *Book of Causes* as the "first" is extremely unusual. I am aware of only one similar case: the first articles of Henry of Ghent's *Summa*. Henry introduces this reference at the beginning of the *Summa* (a.1, q. 2). The theme is whether man can know anything without the aid of divine illumination (*Utrum contingat hominem aliquid scire sine divina illustratione*).[66] It cannot be denied that, in the absolute sense (*ex puris naturalibus*)[67] man can know something; indeed, to affirm the contrary would be equal to undermining the dignity of man as a rational being. Nevertheless, one needs to specify what type of knowledge can be acquired in this way. Indeed, it is possible to have a twofold knowledge of every thing: that which a thing is (by a process of simple understanding) and its truth (by a process of composing and dividing). The fact that the intellect, based only on sensible knowledge, can know a thing as it is (*res sicut est*), without knowing its truth (*de ipsa quid sit*), has a twofold origin. It depends both on the operation of the intellect, which does not know the truth of a thing by simple understanding but through composition and division, and on the intelligibles in themselves. To this end, he refers to the fourth proposition.[68] Even though being (*ens*) and true (*verum*) are *simul* (which means both *together* and *simultaneous*) in every thing, being is the first intention grasped by the intellect:

> Ex parte autem intelligibilis ratio est quod alia est intentio rei qua est id quod est et alia qua dicitur vera, licet simul sunt in quacumque re et convertuntur sibi invicem, quia omne ens est verum et e converso. Ut enim dicit prima (!) propositio *De causis*: "prima rerum creaturarum est esse". Et ideo prima intentio comprehensibilis per intellectum est ratio entis, quam contingit intelligere absque eo quod ulla alia intentio circa ens intelligatur, quia nullam aliarum includit in se et ipsa in omnibus aliis includitur. […] Unde quia intentio entis in omnibus aliis rerum intentionibus includitur, tam universalibus quam particularibus—quod enim non est ens nihil est—ideo vult Commentator super primam proposi-

66 On *Summa*, art. 1, q. 2, see: Aertsen 1996, p. 6–8; Steel 2003, p. 28–31; Porro 2009, p. 201–203; Porro 2014a, p. 66–67.

67 Henry of Ghent, *Summa*, art. 1, q. 2, p. 34, l. 105–106.

68 Henry of Ghent, *Summa*, p. 36–37, l. 155–173.

> tionem *De causis* "quod esse vehementioris est adhaerentiae cum re quam" aliae intentiones quae sunt in ea.[69]

As already mentioned, in this case Henry refers to the fourth proposition, naming it "first". And he does so twice: referring to the lemma and secondary propositions (commonly called "commentary" of the *lemmata*).[70] In both cases, he explicitly says that he is citing the first proposition and the manuscript tradition is unanimous in this regard. Understandably, this fact must have caused no small difficulty to the editor of the text. In the first case, Henry refers unequivocally to the fourth proposition, even though he calls it "first". For this reason, Gordon Wilson indicates it as the fourth proposition in the *apparatus*.[71] The second case is a bit more complex, since the words that Henry quotes actually find a more literal correspondence in the first proposition:[72]

> Unde quia intentio entis in omnibus aliis rerum intentionibus includitur, tam universalibus quam particularibus [...], ideo vult Commentator super primam propositionem *De causis* "quod esse vehementioris est adhaerentiae cum re quam" aliae intentiones quae sunt in ea.[73]

> Et propter illud fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinquae.[74]

Nevertheless, the context of these words in the first proposition does not really suit what Henry wants to argue.[75] The *De causis* describes the action of the first

69 Henry of Ghent, *Summa*, art. 1, q. 2, p. 37–38, l. 174–190.

70 The habit of distinguishing within the *Liber de causis* between the text of an Author (i.e. the lemmata or principal propositions) and the text of a Commentator (i.e. the secondary propositions, called also commentary) was very common in the Middle Ages. I merely note here that Henry maintains this practice even in his later career. See *Quodlibet* XIV, ed. Badius, f. 578rT: *Cui videtur concordare idem Commentator super primam propositionem* De causis *dicens sic: "Causa universalis prima agit in causatum secundae antequam in ipsum agat causa universalis secunda quae sequitur ipsam"*.

71 Henry of Ghent, *Summa*, art. 1, q. 2, p. 37, l. 176–177: *Ut enim dicit prima propositio* De causis*: "prima rerum creaturarum est esse"*. See Wilson 2005, p. 37, *ap*.

72 In effect, in the apparatus to the critical edition, the first proposition is named as the source of Henry's quotation. See Wilson 2005, p. 38, *ap*.

73 Henry of Ghent, *Summa*, art. 1, q. 2, p. 38, l. 186–190.

74 *Liber de causis*, I, 13, p. 136.

75 In the first proposition of the *Liber de causis* there are often expressions in which the adjective *vehemens* or the adverb *vehementer* appear in reference to the action of the first cause in relation to the second. See *Liber de causis*, I, 9, p. 135: *esse ergo vehementius est*

cause in relation to the immediate cause: the former's action is more powerfully (*vehementius*) united with the effect than the action of the most immediate cause.[76] Henry, instead, is referring to the relation between "being" (*ens*) and the other intentions. Moreover, if he had wanted to use the first proposition to support his argument, he could have found better passages to that end.[77] If, on the other hand, we would like to trust Henry when he says he is referring to the same proposition in both cases, we could find a textual justification for his quotation in the fourth proposition that would be better suited to the contents, even though not so literal:

> Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et *vehementius unitum*.[78]

It is difficult to imagine that, in the space of few lines, Henry deliberately uses the same numeration for two different propositions (that is, the fourth and the first), above all because, as we have just seen, when he cites the commentary on the 'first proposition', in view of the content of his citation, it seems much more likely that he refers instead to the fourth proposition. It seems more plausible to me that, as Henry himself says, he is referring always to the same proposition, and that the one he calls "first," in both cases, is actually the fourth.

It remains to be clarified, from a doctrinal point of view, how Henry could find in the secondary propositions of the fourth chapter a description of the relation between "being" and the other intentions. Here it might be useful to reconsider the text of q. 7 of *Quodlibet* X, in which, almost a decade later, Henry offers a more detailed explanation of how the text of the fourth proposition

---

causa homini quam vivum, quoniam est causa vivo quod est causa homini; I, 15, p. 137: *quoniam causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua*; I, 17, p. 137: *influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam*; I, 18, p. 137–138: *iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua* [...] *et quod ipsa influit virtutem suam super eam et servat eam, et non separator ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi.*

76 *Liber de causis*, I, 12, p. 136: *Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua.*

77 I'm referring to *Liber de causis* I, 6–9, p. 135: *Et nos quidem exemplificamus illud per esse et vivum et hominem. Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo. Vivum ergo est causa hominis propinqua; et esse, causa eius longinqua. Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum* [...].

78 *Liber de causis*, IV, 38–39, p. 142.

should be read as a whole. Beforehand, however, we should recall that there is at least one other case—article 24, question 9—in which Henry refers to the first proposition in such a way as to suggest that he actually has in mind the fourth.[79] The theme is whether man, in knowing other things through divine quiddity, can distinguish the latter from the former things (*Utrum homo cognoscendo alia per id quod Deus est discernat illud ab aliis*).[80] As a matter of fact, the divine essence is effectively that which the intellect grasps first, and it is the foundation for understanding all the rest. Nevertheless, at this first level of knowledge, it is not perceived as really distinct from the essence of creatures. Indeed, only its most general attributes are grasped, in such a way that can befit both creator and creature. Recourse to the *Liber de causis* serves Henry as a way to recap and even reinforce what he had already claimed in the previous question. God's quiddity is the first concept grasped by the intellect, and thus it represents the basis for knowing all the other concepts under the notion of being (*ens*). Indeed, "being" (*esse*) is that which is grasped first in every created being (*ens*) and is the basis for understanding all the other intentions, as we read in the commentary on the first proposition of *De causis*:

> hoc modo concessimus in quaestione praecedenti quod cognitio eius quod quid est de Deo est ratio cognoscendi quod quid est in omni creatura, ex hoc, videlicet, quod quid est Deus primum conceptum est in generalibus et primis conceptibus entis, qui quidem primi conceptus generalium atque universalium intentionum entis sunt primo cognita, et per hoc ratio cognoscendi omnes alios conceptus sub ente in quacumque re. Esse enim est primo cognitum et conceptum in quolibet ente, et est ratio concipiendi quamlibet aliam intentionem rei sub esse, ut dicitur in Commento primae propositionis *De causis*.[81]

Despite some striking differences,[82] this reference to the first proposition of *De causis* closely recalls what Henry had already done in q. 2 of article 1. In this case, however, it is even more difficult to imagine that Henry actually intends

79 As is well known, a sizeable part of the *Summa* and *Quodlibeta* can still only be read in Badius' edition, so I've had to look at the quotations from *De causis* line by line. I don't exclude, therefore, that something may have escaped me, in which case I would be very grateful if anyone has anything to convey in this regard.

80 On art. 24, q. 9, see at least: Laarmann 1999, p. 304–311; Pickavé 2011, p. 159–166.

81 Henry of Ghent, *Summa*, art. 24, q. 9, f. 146vX. I'm following the punctuation of the Latin text used in Decorte, Teske 2005, p. 268.

82 To name just one, in q. 2, article 1, there is no mention of the fact that the *esse* first grasped by the intellect, albeit in an indistinct way, is the divine quiddity.

the first and not the fourth proposition. Clearly the idea that "being" (*esse*) is what the intellect grasps first is linked to the fourth proposition, which should not have been mentioned at all if we assume that Henry was actually referring to the first proposition here. In any case, we need to clarify, as far as possible, in which proposition of the *Liber de causis* Henry thought he found a description of the relation between *ens* (or *esse*) and the other intentions. Here, as mentioned before, the text of q. 7 of *Quodlibet* X throws some light on the matter; in it, Henry introduces the fourth proposition of *De causis* (calling it "fourth") in an open polemic with Giles of Rome. If, indeed, one conceded what Giles says, that being (*esse*) and essence are really distinct, created simultaneously, and that essence is almost even the subject (*subiectum*) in which being (*esse*), as form, is received, then one would have to admit that essence comes before being (*esse*), whether by nature or in terms of duration. And so the assumption of the fourth proposition of *De causis*—in which being is the first of all created things—would be proven wrong, even though Henry concedes it should be accepted (*quod tamen oportet ponere*).[83] In the *solutio* Henry dedicates ample space to expounding his interpretation of the fourth proposition. I will not enter into detail over all the nuances of his argumentation, nor the consequences he draws in favour of his thesis on the intentional distinction between being (*esse*) and essence, since Pasquale Porro has already astutely done so in his work.[84]

I shall only pause over two aspects that concern the object of my investigation. Henry repeats here the paradigm of intentional analysis we have already encountered in a. 1, q. 2 and in a. 24, q. 9, but he does so in a broader and more precise way. In every thing there are different intentions, but all are drawn from being (*esse*) in some way. In being, which is the only true product of God's creative act, every process of resolution (*resolutio*) of the intellect terminates. The being (*esse*) in question is, according to Albert the Great,[85] a simple concept of the mind, the most indeterminate, which does not presuppose anything prior to itself and which, therefore, can only be informed and determined by

83 Henry of Ghent, *Quodlibet* X, q. 7, p. 154, l. 13–21: *Nec potest dicere quod habet esse ut per formam sibi impressam per creationem, sicut gratia imprimitur animae, ut duo sint simul creata, scilicet essentia et esse, quia cum secundum hoc essentia creatur ut subiectum, esse vero ut forma in subiecto, et forma in subiecto existens necessario praesupponit natura vel duratione subiectum. Prius ergo natura esset essentia creata quam esse, etsi simul duratione, et sic non esset verum quod prima rerum creatarum est esse, quod tamen oportet ponere, ut infra declarabitur.*

84 See Porro 2014a, especially p. 70–71.

85 The reference to Albert's *De causis* is clear, even though Henry does not mention it explicitly. See Porro 2014a, p. 80.

that which can be drawn from being itself. What Henry means when he speaks of that which can be drawn from the first created being becomes clear if we recall that he is speaking of the relation between "being" (*esse*) and the other intentions.[86] Moreover, as he himself explains soon after, in the comment on the fourth proposition we read that, just as a multiplicity of individuals in the sublunar world derives from one specific form that splits and diversifies, so an infinity of intelligible forms derives from the first created being. Such forms, as Henry specifies, continuing to paraphrase the text of the fourth proposition, are not really distinct from the being by which they are deduced: their relation can instead be described as a unity that gathers up a multiplicity, and a multiplicity in unity. In order to be even more explicit, Henry adds that "being" (*esse*) and "being something" (the first created in that it is determined and informed by the intelligible forms that derive from its diversification) do not differ *secundum rem*. It seems clear, therefore, that Henry finds in the fourth proposition a textual basis—or a pretext, if one prefers—for developing his intentional analysis.[87] The term 'intentional' is obviously absent altogether from *De causis*; it is part of Henry's technical vocabulary. Yet it is exactly in this way that, according to Henry, one needs to interpret the words in the comment on the fourth proposition, in which we read that from the first created being derives a multiplicity

86 Henry of Ghent, *Quodlibet*, x, q. 7, p. 171–172, l. 12–31: *Sed sicut in eodem prius natura est esse quam esse aliquid, et prius existere quam existere aliquid, sic prius creatur esse ut existat quam esse aliquid ut existat aliquid, secundum illam quartam propositionem libri* De Causis*: "Prima rerum creatarum est esse, et non est ipsum creatum aliud," creatione scilicet, qua producitur esse in existentia. Cum enim in eodem secundum rem sint plures intentiones, scilicet esse, vivere, sentire, intelligere et aliae huiusmodi, esse ante se nullam aliam supponit et est propinquius esse primo puro et vero secundum naturam et intellectum. Si enim fiat resolutio compositi ex pluribus intentionibus, semper stabit resolutio in esse, et ideo est primum in omnibus quae procedunt a primo, et proprie causae primae effectus per creationis actum et nihil aliud in re. Esse enim in re est primus est simplex mentis conceptus ad nihil formatus vel determinatus, nec formativus nec determinativus alicuius alterius, quia nihil ipsum praecedit, sed formabilis et in quo incipit informabilitas per ea quae educuntur ab ipso. Ut enim dicitur in commento praedicatae propositionis: "Sicut ex una forma specifica, propter hoc quod diversificatur in mundo inferiori, veniunt infinita individua, similiter ex esse creato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intelligibiles infinitae". Nec seiunguntur ab invicem sicut est seiunctio individuorum, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate*.

87 Henry of Ghent, *Quodlibet*, x, q. 7, p. 172–173, l. 40–47: *Nihil ergo sequentium proprie fit per creationem, sed potius per informationem, et solum ipsum esse fit proprie per creationem, ut actus primus simplex a causa prima in actu existendi productus, ut potius esse dicatur causatum a primo quam ens et esse aliquid creatum in existentia, tamquam illud quod "est causa prima formalis entis vehementius illi unita," ut dicitur in commento dictae propositionis, et "plus formaliter influens illi," ut dicitur prima propositio* De causis.

of forms, which are not really distinct from it. The purpose of his analysis, evidently, is to prove that being (*esse*) and essence differ only as two intentions. As far as the focus of the present paper is concerned, this passage in q. 7 of *Quodlibet* X clearly shows, to my mind, that Henry finds in the fourth proposition a model for what he calls an intentional distinction; and so, both in the case of a. 1, q. 2 and a. 24, q. 9, when he speaks of the relation between *ens* (or *esse*) and the other intentions, he is referring to the fourth proposition, even though he calls it "first".

The text of q. 7 of *Quodlibet* X allows us to clarify another detail. Continuing his discourse, Henry reiterates that only *esse* is properly created, and it is thereby more entitled to be caused by the first cause than *ens* or the being of something existing. Indeed, *esse*, as the comment on the fourth proposition states, is the first formal cause of *ens*, which is united to it with greater vehemence.[88] So we may conclude that even in q. 2 of article 1, when Henry writes that *esse* has a more vehement adherence to *res* than the other intentions, even though he uses words borrowed from prop. 1, he is actually referring to the fourth proposition.

To sum up the facts so far: in the early years of his activity as *magister*, Henry cites three times the fourth proposition as the "first": in q. 2 of article 1 of the *Summa* (before 1276), and in q. 9 of article 24 (completed before Christmas 1277).[89] In these same years, however, in q. 3 of article 9, Henry cites once the first proposition and calls it "first".[90] The other references to the fourth proposition, as far as I know, belong to the more mature period of Henry's career. They are to be found in q. 7 of *Quodlibet* X, in q. 3 of *Quodlibet* XI and in q. 1 of *Quodlibet* XIV. These are the years between 1286 and 1290, and in these cases, Henry always refers to the fourth proposition as the fourth.

88 It should be specified that the words quoted by Henry (*est causa prima formalis entis* ***vehementius*** *illi unita, ut dicitur in* ***commento dictae propositionis***) do not find an exact literal equivalent in the text of *De causis*. Nevertheless, I believe it is more appropriate to follow Henry's "bibliographical" indications, which link this quotation to the commentary on the proposition quoted previously—which is precisely the fourth—unlike the modern editor's indication, which instead identifies the source as the first proposition (see Macken, p. 172, *ap.*). The passage under discussion can be found in the previous footnote.

89 I refer, in both cases, to the dating proposed by Gomez-Caffarena (see Gomez-Caffarena 1958, p. 270).

90 Henry of Ghent, *Summa*, a. 9, q. 3, f. 72vV: *Et ideo primum dicitur esse magis agens et principalius, secundum quod dicit prima propositio* De causis*: "Omnis causa primaria plus influit in effectum quam causa secundaria".*

4 Why the "First"? Tools for an Analysis

4.1 *The "Fourth" as the "First" in the* Quaestiones super Metaphysicam

In the present state of my research, I could not identify any other medieval text, apart from the *Quaestiones super Metaphysicam* of Ms. Escorial, h. II. 1 and Henry's *Summa*, in which the fourth proposition is called "first". In both cases, unfortunately, there is not any explicit reason for this. In order to provide a plausible explanation, I will examine the available information.

Regarding the *Quaestiones super Metaphysicam*, one can exclude, from the outset, that the "first" in place of "fourth" depends on an error by a copist. In fact, "first" is written out in letters, not as a number. Next we need to ascertain whether such an anomaly can be adequately explained by speculating that the author had in front of him a manuscript of the *Liber de causis* with a numeration different from the usual one. In this specific case, it would have been a manuscript in which both the first and the fourth propositions were called "first". In the *Quaestiones super Metaphysicam* the first proposition is called *primo theorema*, while the fourth proposition is called *prima propositio*.[91] So the model should have had the following *divisio textus*: the first three propositions would be considered a preamble, while the fourth, now the first, would signal the beginning of the treatise. At present we know of no manuscript with these characteristics. This, in itself, is not a sufficient reason simply to exclude the hypothesis of an anomaly in the model, as there is still much unedited material related to the tradition of the *Liber de causis*. And, in any case, we could always postulate the existence of a manuscript that matches the profile described above and is now lost. Nevertheless, there are a few elements that lead me to have some reservations about this hypothesis.

For one, the author of the *Quaestiones* is always very careful about the aspects that today would be called 'philological' in a broad sense. To give just one example: he is always very precise in noting when he uses a translation of the *Metaphysics* or *Posterior Analytics* which is different from the one he has already cited. Had he had access to a manuscript that carried a different

91 The fact that he uses the term *theorema* for the first proposition, and *propositio* for the fourth, is not in itself significant. We cannot conjecture that the author used the two different terms in order to postulate a different hierarchy between the two propositions, "theorem" indicating, for example, the preamble to the *Liber*, and "proposition" indicating the actual commencement of the text itself. The author indeed refers once to the lemma of proposition XVII(XVIII) as "theorem". Moreover, from an initial study of the occurrence of the terms *theorema* and *propositio* in some 13th-century commentaries on the *Liber de causis*, it does not seem that the two terms have been given different meanings. In some cases, in fact, they seem to be used interchangeably, in other cases, just one or the other.

numeration for one of the most famous propositions of the *Liber de causis*, he would have mentioned it. Clearly, this implies that the author must have known the *Liber de causis* well enough to notice the difference between the numeration in his manuscript and the so-called standard numeration. In effect, it is difficult to imagine that he did not know that the often quoted proposition beginning with "prima rerum creatarum est esse" was generally known as the fourth. And the fact that he himself presents his interpretation of the fourth proposition as different from the more widespread one suggests that he had a certain familiarity with the exegetical tradition, as revealed by an implicit reference to pseudo-Henry's *Quaestiones in Librum de causis*.[92] I would also tend to exclude that the author of the *Quaestiones* envisaged presenting his own *divisio textus* of the *Liber de causis*. Such a choice would have required at least a brief explanation, of which no trace can be found in the text of the *Quaestiones*.[93]

There is still another argument: in the *Quaestiones super Metaphysicam* there are thirteen quotations from the *Liber de causis*; however, the only cases in which the author quotes a proposition and indicates its number are the first (as *primo theorema*), and the fourth (as *prima propositio*). Even when the other propositions are reported in an almost literal way, they are introduced with more generic forms, like "ut habetur in De causis" or "in illo theoremate".[94] Therefore, there are no elements that can confirm a different *divisio textus* comprising a variation of three units in the numbering of propositions. The *sole* anomaly in the text concerns the way in which the fourth proposition is cited.

---

92 In q. 1 (⟨*An contingat scire*⟩) the author of the *Quaestiones super Metaphysicam* discusses a gnoseological doctrine which fits in well the one presented by pseudo-Henry in his *Quaestiones in Librum de causis*, especially in q. 51 (*De quo* ⟨*theoremate*⟩ *primo quaeritur utrum anima habeat de se exemplaria rerum sensibilium innata vel acquisita*). Two elements, in particular, considered together, enable us to identify the *Quaestiones in Librum de causis* as the source summarised and discussed by the author of the *Quaestiones super Metaphysicam*. 1. The reference to the *exemplaria concreata*: it is a rather uncommon expression (almost absent in the database) which is extensively present in pseudo-Henry's *Quaestiones in Librum de causis*. Cristina D'Ancona has already noted that the expression *exemplaria concreata* is present as well in the *Scriptum super Librum de causis* by pseudo-Adam (see D'Ancona 1995, p. 209–211). Nevertheless, from a preliminary research I undertook, I can exclude that pseudo-Adam's *Scriptum super Librum de causis* was the source for the *Quaestiones super Metaphysicam*. 2. A very peculiar adaptation of verses from Boethius's *Consolatio philosophiae*. See Appendix 3 for the selected quotations.

93 It does not make much sense to wonder whether the author was more forthcoming with the details in one of the lost sections. The q. 37 (in which the fourth proposition is called "first" for the first time) precedes the *lacuna* in the second book.

94 See Appendix 1.

My hypothesis is that this "first" in reference to the fourth proposition of the *Liber de causis* does not indicate the number of the proposition, but rather has an evaluative connotation. When referring to the first proposition, "first" would indicate the number of the proposition. When referring to the fourth, on the other hand, it would allude, in an almost emphatic sense, to its importance.

It remains to clarify why the author would have wanted to draw attention to the fourth proposition in this way. The fact that it is introduced at the beginning of the *Quaestiones* with some reservation and with a slightly polemical tone leads me to exclude that the author of the *Quaestiones* intended *personally* to attribute a special value to the fourth proposition. I believe, instead, that he wanted to make a point with that "first," namely that, among the other propositions in the *Liber de causis*, the fourth was given more attention in the contemporary debate. It is indeed well known that the fourth proposition was one of the most quoted of the *De causis*. Moreover, as Pasquale Porro's work has evinced, it was also one of the most problematic from an interpretative point of view.

Now, in order to understand better what the author of the *Quaestiones* was referring to, we could perhaps rely on one of his observations, in which he proposes his interpretation of the fourth proposition by distancing himself from what he calls a more common one.[95] Given the points he stresses, it seems clear that his target does not concern the alternative between a hypostatic and a noetic interpretation, which is already typical of the first generation of commentaries on *De causis*, as Porro has shown.[96] He moves along a different trajectory, which offers an interesting glimpse onto another important use of the fourth proposition in the 13th century. If we look outside the tradition of commentaries on the *Liber de causis*,[97] one of the contexts in which it is

95 See above p. 221, n. 60.

96 See the works by P. Porro discussed above, from which I borrow the expressions "hypostatic" and "noetic" interpretation. There are no elements that allow us to specify how the author of the *Quaestiones* interpreted the *intelligentia* of which the comment on the fourth proposition speaks. In q. 256 he quotes some words (see Appendix) but without offering any elements that tell us whether he has understood *intelligentia* in a hypostatic (hence, in a conciliatory position, following pseudo-Henry) or noetic sense (and therefore closer to Albert's position). Nevertheless, the very absence of a discussion, like the absence of any mention of *concreatio* (which is the keystone in pseudo-Henry's interpretative strategy of the fourth proposition) would suggest an interpretative solution closer to the one proposed by Albert in his *De causis*.

97 Even though it is present in the comments datable to after Aquinas (clearly I am only referring to the edited ones). See, for instance: q. 21 (*Utrum bonum sit prius et communius ente vel e converso*) of Siger's *Quaestiones super Librum de causis* (Marlasca 1972, p. 89–91); q. 21 (*Utrum esse sit primum creatum*) of the *Questiones super Librum de cau-*

used the most, after the mid 13th century, is in the dispute over transcendentals. Especially in Albert, who cites it constantly throughout his written production, the fourth proposition seems to have been a favourite authority in establishing the priority of "being" (*ens*) over the other transcendentals. There is a similar trajectory in Aquinas, who cites it frequently throughout his career, albeit in a less convinced way than Albert.[98] Perhaps it is in just such a direction that we could look for a hint as to why the fourth proposition is called "first" in the *Quaestiones*.[99]

4.2 *The Fourth as the "first" in Henry's* Summa

Coming back to Henry, we find a situation not so different from the one just described for the *Quaestiones super Metaphysicam*. At the beginning of the *Summa* (a.1, q. 2; a. 24, q. 9) Henry simply calls the fourth proposition *prima*, and does not bother justifying this practice. Roughly in the same years, he calls the first proposition "first" as well.[100] So, again, we must proceed by conjecture.

The variant "first" in reference to the fourth proposition is unanimously reported by the manuscripts containing articles 1–5 of the *Summa*.[101] This is very significant when we take into account the particular genesis of the manuscript tradition of Henry's *Summa*. Research conducted for the editorial project of Henry's *Opera omnia* has brought to light three fundamental aspects.[102] (1.) Henry was not in a hurry to 'publish'. On the contrary, he continu-

---

sis attributed to Peter of Auvergne (Maga 2016, p. 90–91); q. 23 (*Utrum esse sit primum causatum*) of John of Mallinges's *Reportationes De causis* (Baneu, Calma 2016b, p. 252–253); q. 15 (*Utrum esse sit primum creatum*) of the Anonymus Erffordensis's *Questiones super Librum de causis* (Székely, Calma 2016, p. 426–428).

98 It seems that only in his commentary on *De causis* (thanks to a more global comparison with the contents of the *Liber*) does he clearly establish that the first created thing, of which the fourth proposition speaks, is not the being (*esse*) shared by all creatures, but only the being of the first intelligence.

99 A formative role in medieval theories on transcendentals has already been ascribed to the fourth proposition of the *Liber de causis*. See, for instance, Aertsen 2012, p. 200–207 and Aertsen–Goris 2013. My hypothesis—which begins by pointing to the frequency with which it is quoted (around forty times in Albert alone) in works other than the commentaries on the *Liber de causis* from the second half of the 13th century onwards, and with a study of the respective contexts—is that such a role is more significant than has been believed up to now. This is the direction my research is taking at present.

100 See above, p. 229, n. 90.

101 Wilson 2005, p. 37, *ap*. For a. 24, q. 9 on the other hand there is still no critical edition and so the reference text is still the Badius edition.

102 Silvia Negri gives an excellent framework for the studies on the fascinating and complex genesis of the manuscript tradition of Henry's *Summa* (see Negri 2014, p. 305–318). For an introduction to this topic see also Wilson 2011, p. 3–23, in particular p. 14–16.

ally revised his work. Only in the last years of his career, between 1289 and 1291, would he give a copy of the *Summa* to the stationer's in Paris for publication as exemplary pieces. (2.) Sections of the *Summa* were available in academic circles before its official publication. For articles 1–26 we can surmise an 'unofficial' circulation between the end of the 1270s and the beginning of the 1280s. (3.) We are often able to trace the different phases of Henry's own editorial work, thanks in part to the invaluable testimony of manuscripts belonging to Godfrey of Fontaines.[103]

This allows us to exclude the hypothesis that *prima* in reference to the fourth proposition is the result of an error by a copist, and even less so that it is the result of an oversight by Henry. Indeed, Henry had written articles 1–21 before 1276, and only around 1289 did he leave their 'final' version at the stationer's. If he had wanted to, he would have had all the time necessary to make any corrections, and to change that "first" to "fourth". But he did not.[104]

So we find ourselves faced with a conscious choice on Henry's part. And now we need to understand why. We could conjecture that, at the beginning of his career, he used a manuscript of the *Liber de causis* with a *divisio textus* that was different from the usual one; that is, one in which the first three propositions were considered as a preamble, and the fourth as the beginning of the treatise proper. Reviewing Henry's quotations from the *Liber de causis* in his work prior to the late 1280s, however, there is no trace of a sliding by three units which would have involved all the propositions after the fourth. The most likely hypothesis is that there is an underlying doctrinal reason behind this uncommon reference to the *Book of Causes*. In this sense, "first" would not refer to the number of the proposition, but would somehow allude to its importance. Yet, there are no sufficient elements to maintain that, in a. 1, q. 2 and a. 24, q. 9 (both written befor Christmas 1277) Henry intended to attribute *personally* a particular value to the fourth proposition. As Pasquale Porro has justly noted, in the mature period of his career (from 1286 onwards) Henry would find a crucial support in the fourth proposition for the intentional distinction between being and essence. Nevertheless, I would be rather cautious in using this fact in a retrospective manner in order to claim, as the later developments of his thought demonstrate, that the young Henry already gave such a special value

103 See Aiello, Wielockx 2008, in particular p. 154–156.

104 The volumes of the *Summa* already edited in the *Opera omnia* have confirmed that Henry often went back to his texts to modify or correct even the smallest details. The critical edition of articles 1–5 clearly shows this too. Among the many examples given by Gordon Wilson in the preface, I shall cite only one: over the years Henry returned several times to a quotation by Avicenna in order to make it clearer. (see Wilson 2005, p. LVIII).

to the fourth proposition within his system of thought, as to call it "first". If this were the case, we would expect to see it quoted, for instance, in q. 1 of *Quodlibet* 1, as the first text in which Henry tackles the problem of the distinction between being and essence. But that is not the case.

There is another fact, however, that might help us understand, at least partially, why Henry waited so many years before using the fourth proposition in the debate on being and essence, and why he introduces it in q. 7 of *Quodlibet* X with an expression that implies an antecedent. I am referring especially to the concessive tone of that *quod tamen oportet ponere*, which one would not expect from someone who is introducing an *auctoritas* central to his discourse, unless of course it is to suggest an implicit framework.[105]

From the preliminary research I have undertaken, it could be inferred that the fourth proposition of the *Liber de causis* did not make its entrance in the dispute on the distinction between being and essence with Henry;[106] and that Henry, therefore, was not acting on neutral ground. A significant trace is already to be found in Siger's *Quaestiones in Metaphysicam*. In three of the four extant *reportationes* (which may be dated between 1271/72 and 1275/76),[107] Siger discusses the distinction between being and essence.[108] In the Munich *reportatio*, in particular, Siger names Albert explicitly (and his *De causis et processu universitatis*), along with Avicenna, among the supporters of the real distinction. Albert's thesis, as reported by Siger, may be summed up as follows: since every thing receives being (*esse*) from its first principle, that is, from God, while it has essence from itself, this implies that being (*esse*) is added to essence in reality.[109]

---

105 Henry of Ghent, *Quodlibet* X, q. 7, p. 154, l. 17–21 (see above, n. 83).

106 I shall confine myself here to providing only some examples of texts in which the *Liber de causis* and/or the fourth proposition are expressly named, leaving aside those which contain implicit references or citations.

107 See Dunphy 1981, p. 20–25; Maurer 1983, p. 14–15.

108 Respectively: q. 7 (*Utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum*), *introductio*, in the Munich *Reportatio*; q. 7 (*Utrum esse sit additum essentiae entium causatorum*), *introductio*, in the Cambridge *Reportatio*; q. 2 (*De distinctione inter esse et essentiam*), *introductio*, in the Paris *Reporatio*.

109 Siger of Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. de Munich), *Introduction*, q. 7, p. 43–44, l. 81–87: *Aliqui dicunt quod res est per dispositionem additam essentiae suae, ita quod secundum ipsos res et ens non sunt eiusdem intentionis, ita quod esse est aliquid additum essentiae. Haec est opinio Alberti Commentatoris. Ratio sua est ista* Libro de causis*, quia res habet esse ex suo Primo Principio; ipsum autem Primum est illud quod ex seipso est, et illud quod ex seipso est habens esse, et est illud quod est ex se; etiam essentia rei est ex se; quare res distinguitur ab esse*. In the Cambridge *reportatio* the argument is repeated citing Albert, but without specifying any particular work, while in the Paris *reportatio* there is the same

For the purposes of my analysis it matters little to what extent Siger understood, or misunderstood, Albert's true intentions. It is more important, instead, to underline that Siger believed one could find in Albert's *De causis* a support in favour of the real distinction between being and essence, especially in the idea that only being (*esse*)—unlike essence—is the direct product of the first cause. And, as is well known, that being (*esse*) is the first and direct result of the divine creative act, is exactly what we read in the fourth proposition. So, while not explicitly quoted, it nevertheless seems to me to underlie Siger's discussion.

In a way that is not so different, the fourth proposition is cited by Giles of Rome, too, in the *Reportatio* of the commentary on the third book of the *Sentences* (c. 1270–1271).[110] In this case, the discussion revolves around whether we can affirm that Christ is a creature, and the fourth proposition is quoted to support the idea that creation, relative to man, does not regard essence, but being (*esse*).[111] Giles cites it once again in the *Ordinatio* of the commentary on the first book of the *Sentences*, which, according to Concetta Luna, can be dated to around 1272–1273.[112] This time the context is whether one can distinguish in God between his being and his essence (*Utrum in deo sit compositio essentiae et esse*). Giles states that some have thought to find, in the fourth proposition of the *Liber de causis*, a suitable foundation to demonstrate that God coincides with His own being; and so, as a consequence, does not admit of any form of composition in Himself.[113] Giles' criticism of his interlocutors is two-

---

argument without citing either Albert or *De causis*. See: Siger of Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. de Cambridge), q. 7, p. 32, l. 67–76 and Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. de Paris), q. 2, p. 398, l. 37–41.

110 For the problematic dating of Giles' *Reportatio* see Luna 2003, p. 16–24.

111 Giles of Rome, *Reportatio III*, q. 25 (dist. 11), p. 422, l. 34–43: *Creari est praedicatum quod convenit homini non ratione quidditatis sue, sed ratione sui esse. Prima rerum creatarum est esse. Non enim cadit creari in ratione hominis que exprimit quidditatem hominis, sed convenit subposito secundum suum esse simpliciter; et ideo convenit ei ratione nature que dat esse simpliciter et constituit subpositum. Et quia divinum subpositum non constituitur in esse per humanam naturam, sed per divinam, ideo creari, quod dicit esse simpliciter incipere, non predicatur de Christo, quia non convenit ei nisi ratione humane nature, per quam non constituitur in esse simpliciter. Et ideo hec est falsa: "Christus est factus aut creatus aut creatura".*

112 Luna 2003, p. 21, n. 34.

113 Giles of Rome, *Ordinatio* I, dist. VIII, pars II, q. 1, a. 2, f. 181b–182a: *Respondeo, quod quidam sic probant esse Dei non facere compositionem in Deo, quia quando aliquis effectus convenit pluribus causis, oportet illum appropriari uni causae* [...]. *Cum igitur videamus omnes causas communicare in dare esse, diversificari autem secundum diversa esse, quia quaedam dant suis causatis esse hominem, quaedam esse leonem, et sic de aliis. Igitur oportet aliquam causam esse, cuius sit proprium causare esse, et ista causa est causa Prima, quia oportet primum causatum esse a causa Prima. Et, econtrario, huic sententiae videtur concordare Auctor* De causis, *qui in* ***quarta propositione*** *illius libri ait: "Quod prima rerum creatarum est esse,*

fold.[114] On a structural level, he laments the partiality of the results obtained: proving that being is appropriate to God first and foremost, since He is the first cause of created being, is not enough to demonstrate that there is no composition in God between being and essence. With regard to the use of the fourth proposition of the *Liber de causis*, Giles shows that its original meaning has been misunderstood. Indeed, while the text of the fourth proposition can lend itself to his adversaries' interpretation (if being is the first effect of divine causality, then God Himself is being), as Giles concedes, nevertheless it should be read from the perspective of the Platonic context whence it comes; thus, it would allow us at least to say that God is above-being, and not being.[115]

These texts provide only a few examples of the use of the fourth proposition in the debate on being and essence prior to q. 7 of Henry's *Quodlibet* X. I do not intend to claim, however, that these examples have a direct link with Henry, but rather to suggest a hypothesis. If Henry waited until 1286 to use the fourth proposition to support his thesis on intentional distinction, it is also because it had already been used in that debate, but in a different direction. And, as far as we are concerned, this helps exclude the possibility that, at the beginning of his career, Henry called it "first" because it had a central role in his thought.

Why then did he call it "first"? If one looks at the relevant contexts (*Summa*, a. 1, q. 2 and a. 24, q. 9), one can say that: (1) Henry is speaking about first intentions (that is, the transcendentals); (2) he is using the fourth proposition in order to claim that *ens* (or *esse*) is the first intention grasped by the intellect. If

---

et non est ante ipsum creatum aliud". Quia igitur esse est primum causatum, Dei est dare esse tanquam primae causae, et quia proprium est Deo dare esse, erit ipsum esse. Sed iste modus dupliciter videtur deficere. Primo, in modo investigationis, secundo in propositione supra quam se appodiat.

114 At present I am unable to identify to whom Giles is referring.

115 Giles of Rome, *Ordinatio* I, dist. VIII, pars II, q. 1, a. 2, f. 282a–b: *Rursum illa propositio, supra quam se appodiant sic dicentes, licet posset trahi ad dictum intellectum, considerando tamen illius propositionis principium originale, non est pro eis quod dicitur, sed contra eos. Nam* Liber de causis*, ubi illa propositio scribitur, extractus fuit ex libro Procli, qui fuit discipulus Platonis. Plato autem posuit ordinem deorum secundum ordinem abstractorum, ita quod omnes dii dependebant a primo Deo tanquam participantes ipso. Ordo autem abstractorum hic erat: nam ens non dicebatur de omnibus, quia materia prima et ea quae sunt penitus in potentia non sunt entia. Sed unum et bonum dicebantur de omnibus, ita quod essentia unitatis et bonitatis erat Deus primus, et quia post bonum et unum non est aliquid adeo commune sicut ens, ipsum esse erat primum non simpliciter, sed in genere creatorum. Et ideo cum dixisset: "Prima res creatarum est esse—subdit—et non est ante ipsum creatum aliud"—ideo in commento dicitur quod "post causam primam non est latius, neque prius creatum ipso". Istam viam sectando Deus non est esse, nec est proprium ei esse, sed est super esse. Sed quia intentio nostra est loqui de esse quod est in Deo, et est ipse Deus, auctoritas non est ad propositum*.

we only had these texts by Henry, our analysis should have stopped here. However, if we also take the *Quaestiones* into consideration, then we can take another step forward. There, especially in q. 37, the author alludes to the fact that: (1) the fourth proposition was quite frequently used in the contemporary theories of the transcendentals; (2) its interpretation was not univocal. Given that Henry calls the fourth proposition "first" in a context about first intentions, I would suggest, for him too, the same explanation proposed for the *Quaestiones*. Namely, that this "first" alludes somehow to the role played by the fourth proposition of the *Liber de causis* in the contemporary doctrines of the transcendentals.

5 Conclusion

At a certain period in its history, the fourth proposition of the *Liber de causis* was called "first," as attested by the *Quaestiones super Metaphysicam* of MS Escorial, h. II. 1, and by the opening articles of Henry of Ghent's *Summa*. In the present state of research, these are the only texts carrying this exceptional usage. Moreover, the texts share a certain number of similarities in the manner in which they refer to the fourth proposition. It is cited in order to support the notion that *ens* (or *esse*) is first grasped by the intellect, yet without implying a real anteriority (and hence a real addition) with respect to the other transcendentals. In the *Quaestiones* the author speaks of a difference *secundum rationem*, and in the *Summa* there is mention of an intentional distinction. Two further important affinities concern the accent placed on the quasi-contemporaneity between "true" and "being," and the essentialist, rather than existentialist, conception of being.[116]

There is also a degree of convergence over a possible explanation of that "first" in reference to the fourth proposition. According to the elements so far available, we can exclude, both for the *Quaestiones* and the *Summa*: (a) an error of the manuscript tradition, (b) an oversight by the authors (c) a model known to both authors, yet lost to us, bearing a peculiar *divisio textus*. More likely, the reason for this uncommon reference is a doctrinal motivation, even though I would tend to exclude that either the Author of the *Quaestiones* or the young

116 In this regard the author of the *Quaestiones* expresses himself with clarity (see above n. 67). In q. 2, art. 1 of the *Summa* Henry is not so explicit, whereas in q. 9, art. 24 the quiddative connotation of *esse primum cognitum* is clear. Nevertheless, as Aertsen has rightly pointed out (see Aertsen 1996, p. 15–17), even in the case of q. 2, art. 1, Henry intends *ens* in a quiddative, and not existential, sense.

Henry called it "first" in order to indicate they were *personally* attributing a particular value to it. Nor can we interpret retrospectively the importance of the fourth proposition for the late Henry (from 1286 onwards), when he would use it in support of the intentional distinction between being (*esse*) and essence. Indeed, the passages in the *Summa* in which it is called "first" (befor Christmas 1277) and *Quodlibet* X (1286) are divided by a wide temporal span, during which time Henry no longer explicitly quotes the fourth proposition of the *Liber de causis*, or so it seems. The silence may be explained in part by asserting that the fourth proposition entered the debate on being and essence well before q. 7 of *Quodlibet* X, and was used in quite a different sense from the one assigned to it later by Henry. To my mind, the most probable hypothesis, at present, is that "first" refers to the important role the fourth proposition played in the debate on transcendentals in the second half of the 13th century. This is, in point of fact, the context in which both the author of the *Quaestiones* and the young Henry call it the "first" proposition. And, as far as I can tell from my research, besides the commentaries on the *Liber de causis*, this debate is actually one of the main contexts in which it is quoted more frequently in the third quarter of the 13th century. Starting with Albert, the fourth proposition began to have a very important role, with implications in part still unexplored, in establishing both the priority of being over the other transcendentals and the nature of their reciprocal relation.

A final reflection concerns the relationship between the author of the *Quaestiones* and Henry. That they were the only ones, as far as we know, who called the fourth proposition the "first" should clearly be numbered among the facts that go to make the attribution of the *Quaestiones super Metaphysicam* to Henry more plausible (and likewise the affinities between the ways in which it was utilised). Worth noting is the fact that neither implied they took this use from others: indeed, there are no linguistic clues that suggest a citation, even an implicit one. In any case, it would be rather strange for an author to find the fourth proposition cited as the first in another author's work and simply to accept such a variation without any comment. Supposing the existence of another case, unknown to us, in which the fourth proposition is called "first," does not help get round the obstacle either: it would still remain to be explained why, in the two known cases, one does not cite the other, even with a simple *quidam* (respecting the practice of not naming contemporaries who were still alive). If the author of the *Quaestiones* were a pupil of Henry's or someone influenced by his thought, as Pickavé suggests,[117] then why not

117 See Pickavé 2007, p. 374.

explicitly cite Henry? Inversely, if the *Quaestiones* (perhaps by a master of the Faculty of arts) were one of the sources Henry used in redacting the first articles of the *Summa*, why not mention them? Perhaps the silence can be explained more easily by venturing that, in both cases, the author is the same: Henry.

Of course, a possible objection remains. It is well known that Henry frequently quoted himself. So one might ask, if the *Quaestiones super Metaphysicam* is effectively his work, why did he not explicitly cite it in the passages from the *Summa* that we have considered, or in his authentic production in general?[118] It is also well known, however, that Henry meticulously edited his texts that were due for publication. The *Quaestiones super Metaphysicam* does not have the same degree of editorial care, and seems rather to be the result of a *reportatio*. So, if Henry is the author—in which case, it would be the young Henry—we should not be surprised that he avoided quoting a text he had not definitively revised, and that he preferred to use it tacitly. In the specific case under discussion, if my hypothesis is at least partially correct, there would have been no need for him to refer to the *Quaestiones* in order to justify the choice of calling the fourth proposition of *De causis* the "first" at the beginning of the *Summa*. As yet, I do not intend to express, with these reflections, a definitive judgement—as far as possible—on the attribution of the *Quaestiones* to Henry. Rather, I would like to add a new element in favour of a Henrican authorship, pending a more complete and conclusive picture, once my editorial work on the manuscript has been completed.

118 Even though, as V. Cordonier has rightly noted (see Cordonier 2014, p. XIV–XV) some passages in the *Summa* seem to be comments in miniature on Aristotle's works, including the *Metaphysics*, which has, in any case, a very important role among Henry's sources: in the first 58 articles of the *Summa* alone, there are about 300 quotations from the *Metaphysics* (including those of Averroes' commentary).

Appendix 1: Explicit Quotations of the *Liber de causis* in Henricus de Gandavo (?), *Quaestiones super Metaphysicam* (MS Escorial, h. II. 1)

Q. 36 (*Utrum veritas habe⟨a⟩t esse in intellectu divino*), lib. II, f. 7^{vb}, l. 42–46, *contra*: Oppositum arguitur sic, quasi per idem medium opposito modo sumendo: in illo praecipue debet veritas ⟨esse⟩ cuius praecipue est cognoscere res communi cognitione. Sed intellectui divino praecipue contingit res cognoscere, quoniam nihil ex ceteris habet cognitionem nisi per illuminationem ab intellectu divino, ut patet in ***Libro de causis***. Ergo maxime veritas habet esse in intellectu divino. (Cf. *Liber de causis* V, 57–58)

Q. 37 (*Utrum ens et verum convertantur secundum rationem*), lib. II, f. 7^{rb}, l. 43–48, *sed contra*: Praeterea: **prima propositione *De causis*** "prima rerum creaturarum est esse" et **in commento scribitur ibidem** quod alia posteriora se habent per informationem ad ens. Cum ergo 'verum' aliquod nomen sit posterius natura nomine 'entitatis', secundum quod vult illa propositio, secundum aliquam informationem ⟨se⟩ habebit verum ad ens. Talia autem secundum rationem differunt, ergo verum et s differunt secundum rationem. (Cf. *Liber de causis* IV, 37, p. 142 and XVII (XVIII), 148)

Q. 37 (*Utrum ens et verum convertantur secundum rationem*), lib. II, f. 7^{vb}, l. 9–14, *ad argumenta*: Ad aliud dicendum quod **illa propositio** nihil aliud dicit quam ordinem inter ens et verum, quia ens et verum sub eadem dispositione intelliguntur, ut patet ibi in secundo secundum finem litterae, quia dicit quod illud quod est primum ens ⟨est⟩ maximum ens et illud quod est primum verum est maximum verum. Unde, sicut est in ente, ita in deo. Nihilominus in alio sensu saepe arguitur de illa propositione. (Cf. *Liber de causis* IV, 37)

Q. 110 (*Utrum unum et ens debeant dici principia omnium*), lib. III, f. 13va, l. 13–18, *pro*: Iuxta hoc quaeritur tertio utrum unum et ens debent dici principia omnium. Et arguitur primo quod sic, quia primum summum principium et causa idem, sed prima omnium sunt ens et unum: "prima enim rerum creatarum est esse", ut habetur **prima propositione *De causis***. Unum ergo et ens debent dici rerum principia. (Cf. *Liber de causis* IV, 37, p. 142)

Q. 110 (*Utrum unum et ens debeant dici principia omnium*), lib. III, f. 13^{vb}, l. 34–41, *ad argumenta*: Quod obicitur primo, quod: "primum tamen et principium idem sunt", istud verum est loquendo de prioritate reali. Quod autem unum et ens dicuntur priora super omnia, non est nisi communitate vocis. Si autem alia

prioritas realis sit in ipsis, hoc non est nisi in quantum descendunt ad principia et causas et de ipsis praedicantur. Et hoc modo habet veritatem quod "prima rerum creatarum est esse": hoc enim modo 'esse' dicit eandem naturam cum unaquaque re. (Cf. *Liber de causis* IV, 37, p. 142)

Q. 256 (*Utrum in creatis conveniat poni aliquid perfectum*), lib. V, f. 56ra, l. 27–31, *pro*: De primo arguitur quod nihil sit perfectum in creatis: nihil quod eget alio in sui esse est perfectum. Perfectum enim est cui nihil deest, sed quodlibet creatum indiget alio in sui esse, ut habetur in ***De causis***, in illo theoremate: omne ens est penes primum et vita per vitam primi et scientia per scientiam primi, ergo etc. (Cf. *Liber de causis*, XVII (XVIII), 143, p. 173)

Q. 256 (*Utrum in creatis conveniat poni aliquid perfectum*), lib. V, f. 56ra, l. 35–37, *contra*: Hoc etiam in ***De causis***: per id causatum primum completum ut intelligentia est completa, perfecta, ultima in aliis virtutibus et bonitatibus. (Cf. *Liber de causis* IV, 43, p. 143)

Q. 256 (*Utrum in creatis conveniat poni aliquid perfectum*), lib. V, f. 56$^{ra–rb}$, l. 39–2, *responsio*: Et hoc est quod dicit Averroes: "perfecta sunt illa quorum nihil invenitur per quod dicuntur imperfecta in eis aut extrinsecum. Et ista est dispositio primi principii scilicet dei", in quo nihil invenitur per quod est imperfectus, quia penitus caret compositione cum fiat ⟨sit⟩ "in fine simplicitatis", ut habetur in ***De causis***. Compositum autem omne est ex viliori et nobiliori, scilicet ex materiali et formali, in quibus unum habet aliam imperfectionem respectu alterius, in hoc quod unum eget alio, ut materiale formali, et e converso. Per consequens dicitur compositum imperfectum, eo quod eget illis ex quibus componitur extra. Similiter in primo non est aliquid per quod est imperfectum, quia nullo extrinsecus eget, sed omnia alia egent ipso. Et hoc est quod habetur in ***De causis***: causa prima non cessat illuminare alia et non illuminatur lumine alterius. (Cf. *Liber de causis*, XX(XXI), 163, p. 180 and prop. V (VI), 58, p. 147.)

Q. 256 (*Utrum in creatis conveniat poni aliquid perfectum*), lib. V, f. 56^{rb}, l. 2–13, *responsio*: Loquendo igitur de tali perfectione, omnis creatura est imperfecta, quia habet in se ⟨aliquid⟩ per quod est imperfecta, ut principaliter composita, quae sese indigunt invicem. Et etiam eget alio exteriori, propter quod similiter dicitur 'imperfectum'. Eget enim bonitate causae primae quantum ad productionem esse, vel in se vel in suis principiis, et quo ad conservationem in esse post productionem et quo ad illuminationem in cognitione, **ut in illo theoremate**: omne ens est ens per ens primum, etc. Et sic omne creatum dicitur ⟨im⟩perfectum ex se, quia eget illis ex quibus componitur, compositione pro-

pria per recessum a simplicitate primi infinita et eget alio exteriori producente ipsum in esse et conservante et illuminante. Et ista duplex ⟨im⟩perfectio significatur in ***De causis***, ubi dicitur quod omne compositum est imperfectum quia eget alio, aut illis ex quibus est, ut disiunctiva autem verificetur per utramque partem. (Cf. *Liber de causis*, XVII(XVIII), 143, p. 173 and XX(XXI), 164, p. 181)

Q. 256 (*Utrum in creatis conveniat poni aliquid perfectum*), lib. V, f. 56^{rb}, l. 20–25, *ad argumenta*: Ad primum: "nullum creatum est perfectum quia eget alio", dicendum quod verum est perfectione simpliciter. Nihilominus tamen potest esse perfectum perfectione quae decet causato, quoniam impossibile est consistere et non indigere alio, eo quod omne creatum in quantum huiusmodi eget causa sua et praecipue prima, **primo theoremate *De causis***, ita quod ponere aliquid creatum et non indigere alio est ponere incompossibilia simul. (Cf. *Liber de causis*, I, 1)

Q. 323 (*Utrum verum complexum habeat esse in anima*), lib. VI, f. 72ra, l. 48–49 / f. 72^{rb}, l. 1–3: Iuxta hoc quaeritur utrum verum complexum habeat esse in anima, et videtur quod non: nullum complexum in quantum huius⟨modi⟩ [72^{rb}] habet esse in penitus simplici; sed anima est penitus simplex; ergo etc. Maior patet quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur ⟨per⟩ modum recipientis, in *De causis*. (Cf. *Liber de causis*, IX(X), 99)

Appendix 2

Henricus de Gandavo (?), *Quaestiones super Metaphysicam*, lib. II, q. 37, f. 7^{rb}–7va, l. 48–14.

Ad hanc quaestionem dicendum quod, **sicut in scientiis demonstrativis**, semper debet aliquid esse quod est **per se notum** et cognitum ad quod habetur re[7va]solvi cognitio omnium eorum quae sunt in scientia demonstrativa, ut sunt ipsa prima **principia**. Aliter enim esset processus **in infinitum** ut quod hoc scitur per hoc et hoc per aliud, nisi standum erit in aliquo quod erit per se notum et in se haberet fidem suae credibilitatis: erit ergo stare ad tale primum et principium omnium eorum quae sunt in scientia. Sic similiter debet esse in cognitione intellectus, quod inter omnia quae debent cognosci et apprehendi ab ipso intellectu, debet esse **aliquid quod primo et** per se **ab intellectu** apprehenditur et cuius intellectus primo et per se intellectum informat, ad cuius conceptum omnes alii habent resolvi. Tale autem primum est ipsum ens in quantum est ens, secundum enim quod **vult Avicenna in 1º *Metaphysicae* suae**: illud cuius conceptus primo informat intellectum ens est inquantum ens, per cuius conceptum omnia **alia posteriora** habent intelligi, ita quod quidquid intelligitur post idemptitatem, **per additionem** aliquam **supra ens** intelligitur. Sic ergo est quod **nihil extrinsecae naturae potest** ei attribui sub ente quod non sit substantia vel accidens, **quia unumquodque est per sui essentiam ens.**

Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, p. 4–5, l. 95–114.

Dicendum quod **sicut in demonstrabilibus** oportet fieri reductionem in aliqua **principia per se** intellectui **nota** ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique **in infinitum** iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; **illud autem quod primo intellectus** concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, **ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae***; unde oportet quod omnes **aliae conceptiones** intellectus accipiantur **ex additione ad ens**. Sed enti **non possunt addi aliqua quasi extranea** per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, **quia quaelibet natura est essentialiter ens**, unde probat etiam Philosophus in III^{o} *Metaphysicae* quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit.

Appendix 3

Henricus de Gandavo(?), *Quaestiones super Metaphysicam*, q. 1 (⟨*An contingat scire*⟩), MS Escorial, h. II. 1, lib. I, f. 1ra–1rb, l. 49–9: Sed tunc restat ⟨1rb⟩ difficultas quoniam ⟨oportet quod⟩ "illud quod addiscit aliquid habeat illius quod addiscit", ut arguebat quaedam ratio; oportet ⟨igitur⟩ manifestare quid sit illud. Sed notandum quod ad hoc dicitur quandoque sic quod, cum duplex sit intellectus, scilicet agens et possibilis, quae sunt duae potentiae in eadem substantia animae radicatae—et ratione possibilis unibilis est corpori, ratione agentis separabilis a corpore, cum ratione qua agens est substantia intellectualis separata habens penes se exemplaria rerum concreata sicut intelligentia—cum huius⟨modi⟩ intellectus corpori unitur ratione qua possibilis est, ratione agentis retinet exemplaria concreata licet sub confusione quae prius habuit sub distinctione, secundum illud Boethii: "cum mentem cerne⟨re⟩m altam singula novi. Nunc membrorum condita nube summam retinui, singula perdi⟨di⟩".

Ps. Henry of Ghent, *Quaestiones in Librum de causis*, q. 51: Idem arguitur per Boethium in libro *De consolatione*, qui loquens in persona intellectus in coniunctione sui cum corpore dicit: "cum mentem tenerem altam, singula novi, nunc membrorum condita nube summam retinui, singula perdidi". (p. 129, l. 38–42)

Ad illud quod arguitur primo: si haberet exemplaria innata, laterent nos habitus nobilissimi etc., dicendum quod non oportet, quoniam, cum animae nobilis, ut nobis coniungitur, duplex sit virtus, scilicet agens et possibilis non est nobis copulata nisi sub ratione possibilis. Et sic non intelligit nisi per intellectum possibilem, qui intellectus de se non habet exemplaria concreata, licet ea habeat agens, cuius ⟨exemplaria⟩ non dicuntur esse habitus nostri. Propter quod non debenti dici nos latere.

Ad secundum: anima creata est imperfecta perfectibilis, dicendum quod verum est sub ratione qua creata est ut unibilis corpori. Hoc autem solum est ratione possibilis et non agentis. Ratione autem possibilis iam concessum est quod non habet exemplaria innata, sed eget exemplaribus acquisitis, ut perficiatur (p. 131, l. 103–115)

Similiter dicendum ad auctoritatem Boethii quod ipse loquitur de anima ratione substantiae suae in se et ita sub ratione qua est agens, quae ut in statu suae separationis, secundum quem dicit ipsam cernere altam mentem, scilicet divinam, et nosse singula, per coniunctionem autem sui cum corpore amisisse ⟨nisi⟩ in summa. (p. 131, l. 121–125)

Boethius, *De consolatione philosophiae*, 5, 3, 18–24, p. 146: Quis rep⟨p⟩ertam / queat ignarus noscere formam?/ an cum mentem cerneret altam / pariter summam et singula norat, / nunc membrorum condita nube / non in totum est oblita sui / summamque tenet singula perdens?

Bibliography

Manuscripts

Cambridge, Gonville and Caius College, 509, 2, f. 52^{ra}–123^{rb}

El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, h. II.1, f. 1^{ra}–73^{rb}

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. G. 4. 355, f. 90^{rb}–98^{vb}

Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. VI, 1 (2821), f. 1^{r}–54^{v}

Primary Sources

Boethius, *De consolatione philosophiae*, ed. C. Moreschini, Münich / Leipzig, K.G. Saur, 2005.

Giles of Rome, *Quaestiones de esse et essentia*, Venetiis, per S. de Luere, 1503 (repr. Frankfurt a.M. 1968).

Giles of Rome, *Super Librum de causis*, Venetiis, apud Iacobum Zoppinum, 1550 (repr. Frankfurt a.M. 1968).

Giles of Rome, *In primum librum Sententiarum*, Cordoba, apud L. de Risquez et A. Rosellon, 1699.

Giles of Rome, *Reportatio lecturae super Libros I–IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, ed. C. Luna, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003.

Albert the Great, *Liber de causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, Münster i.W., Aschendorff, 1993.

Anonymous, *Guide de l'étudiant*, ed. C. Lafleur, J. Carrier, Québec, Press de l'Université Laval, 1992.

Averroes (Ibn Rushd), *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII. Cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis* (repr. Frankfurt a.M., 1962), vol. 8, Venetiis, apud Iunctas, 1562.

Henry of Ghent, *Quaestiones Ordinariae* (*Summa*) *art. 1–5*, ed. G.A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 2005.

Henry of Ghent, *Quaestiones Ordinariae* (*Summa*) *art. 9*, t. I, ab I. Badio Ascensio, Parisiis, 1518.

Henry of Ghent, *Quodlibet X*, ed. R. Macken, Leuven / Leiden, Leuven University Press / Brill, 1981.

Henry of Ghent, *Quodlibet XI*, t. II, Parisiis, ab. I. Badio Ascensio, 1518 (repr. Leuven, 1961).

Henry of Ghent, *Quodlibet XIV*, t. II, Parisiis, ab. I. Badio Ascensio, 1518 (repr. Leuven, 1961).

Henry of Ghent, *Summa. The Questions on God's Existence and Essence* (*Articles 21–24*). transl. J. Decorte, R.J. Teske, ed. R.J. Teske, Paris / Leuven / Dudley, Peeters, 2005.

pseudo-Henry of Ghent, *Les Quaestiones in Librum de causis attribuées à Henri de Gand*, ed. J.P. Zwaenepoel, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

Liber de causis, A. Pattin, "*Le Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1996), p. 90–203.

Roger Bacon, *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis* (*Metaphysica* I, II, V–X), ed. R. Steele, F.M. Delorme, Oxford, Clarendon Press, 1930.

Roger Bacon, *Questiones supra Librum de causis*, ed. R. Steele, Oxford, Clarendon Press, 1935.

Roger Bacon(?), *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* (*Metaphysica* I–IV), ed. R. Steele, F.M. Delorme, Oxford, Clarendon Press, 1932.

Siger of Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (report. Vienna), ed. W. Dunphy, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1981.

Siger of Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (report. Cambridge and Paris), ed. A. Maurer, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1983.

Siger of Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, ed. A. Marlasca, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leon. 22.1, Roma, Editori di San Tommaso, 1975.

Thomas Aquinas, *Opuscula*, ed. Leon. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.

Thomas Aquinas, *Sentencia Libri De sensu et sensato—De memoria et reminiscencia*, ed. Leon. 45.2, Roma / Paris, Commissio Leonina / Vrin, 1985.

Thomas Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002; Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, trans. by V.A. Guagliardo, O.P.—C.R. Hess, O.P., R.C. Taylor, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996; Thomas Aquinas, *Commento al Libro delle cause*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano, Rusconi, 1986.

Secondary Sources

Aertsen, J.A. (1996), "Transcendental Thought in Henry of Ghent," in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death* (*1293*), Leuven, Leuven University Press, p. 1–18.

Aertsen, J.A. (2003), "Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich," in G. Guldentops, C. Steel (eds), *Henry of Ghent and*

the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte, Leuven, Leuven University Press, p. 101–125.

Aertsen, J.A. (2012), *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor to Francisco Suárez*, Leiden-Boston, Brill.

Aertsen, J., Goris, W. (2013), "Medieval Theories of Transcendentals," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), URL: https://plato.stanford.edu/entries/transcendentals-medieval/

Aiello, A., Wielockx, R. (2008), *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario. Le autografe* Notule de scientia theologiae *e la cronologia del ms. Paris BNF 16297*, Turnhout, Brepols.

Amerini, F., Galluzzo, G. (2014), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden/Boston, Brill.

Antolín, G. (1911), *Catálogo de los códices latinos de la Real Bibliotheca del Escorial, II* (*e. I. 1.—K. III. 31*), Madrid, Imprenta Helénica.

Baneu, A., Calma, D. (2016a), "The *Glose super Librum de causis* and the Exegetical Tradition," in Calma 2016, p. 137–152.

Baneu, A., Calma, D. (2016b), "Le commentaire sur le *Liber de causis* de Jean de Mallinges," in Calma 2016, p. 153–286.

Bataillon, L.-J. (1960), "Bulletin d'histoire des doctrines médiévales," in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 44, 140–174.

Calma, D. (2016), *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New Commentaries on* Liber de causis (*ca. 1250–1350*), Turnhout, Brepols.

Calma, D. (2016a), "The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Consideration on a Recently Discovered *Corpus* of Texts," in Calma 2016, p. 11–52.

Calma, D. (2017), "Réalisme et tradition philosophique chez Heymeric de Campo (†1460)," in D. Calma, Z. Kaluza (eds), *Regards sur les traditions philosophiques* (*XII^e–XVI^e siècles*), Leuven, Leuven University Press, p. 249–297.

Calma, D. (2018), "Adam of Bocfeld or Roger Bacon? New Remarks on a Commentary on the *Book of Causes*," in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 85.1, p. 71–108.

Cordonier, V. (2014), "Introduction," in V. Cordonier, T. Suarez-Nani (eds), *L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophiques entre Henri de Gand et Gilles de Romes*, Fribourg, Academis Press Fribourg, XI–XXXII.

Costa, I., Borgo, M. (2016), "The *Questiones* of Radulphus Brito (?) on the *Liber de causis*," in Calma 2016, p. 287–357.

Crowley, T. (1950), *Roger Bacon. The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*, Louvain/Dublin, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie / J. Duffy.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le* Liber de Causis, Paris, Vrin.

Donati, S. (2013), "Pseudoepigrapha in the *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*? The Commentaries on the *Physics* and on the *Metaphysics*," in O. Weijers, J. Verger (eds),

Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ), Turnhout, Brepols, p. 153–203.

Donati, S. (2014), "English Commentaries before Scotus. A Case Study: The Discussion on the Unity of Being," in Amerini, Galluzzo 2014, p. 137–207.

Dondaine, H.F., Schooner, H.V. (eds) (1967), *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino. I: Autographa et Bibliothecae A–F*, Roma, Commissio Leonina.

Duin, J. (1954), *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Leuven, Éditions de l'Institut Superieur de Philosophie.

Ebbesen, S. (2014), "Five Parisian Sets of Questions on the Metaphysics from the 1270s to the 1290s," in Amerini, Galluzzo 2014, p. 277–314.

Gómez-Caffarena, J. (1957), "Cronología de la Suma de Enrique de Gante por relacíon a sus *Quodlibetos*," in *Gregorianum* 38, p. 116–133.

Gómez-Caffarena, J. (1958), *Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.

Grabmann, M. (1928), "Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften Spanischer Bibliotheken," in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse* 5.

König-Pralong, C. (ed.) (2006), *Etre, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaine*, Paris, Les Belles Lettres.

Laarmann, M. (1999), *"Deus, primum cognitum". Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293)*, Münster, Aschendorff.

Macken, R. (ed.) (1979), *Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo. I: Introduction. Catalogue A–P*, Leuven / Leiden, Leuven University Press / Brill.

Maga, M. (2016), "Remarques sur le commentaire au *Liber de causis* attribué à Pierre d'Auvergne," in Calma 2016, p. 53–135.

Meliadò, M. (2012), "*Scientia peripateticorum*: Heimericus de Campo, the *Book of Causes*, and the Debate over Universals in the fifteenth century," in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79 (1), p. 195–230.

Negri, S. (2014), *Wissenüberlieferung an der Universität Paris im späten 13. Jh.: kritische Edition der* Summa Quaestionum Ordinarium *des Heinrich von Gent (Art. XXV–XXVII)*, Università degli Studi di Siena / Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Philosophisches Seminar, PhD. dissertation.

Paulus, J. (1938), *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin [facsim. rpt 1999].

Paulus, J. (1942), "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence," in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 13, p. 323–358.

Pickavé, M. (2001), "Heinrich von Gent über das Subjekt der Metaphysik als Ersterkanntes," in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12, p. 493–521.

Pickavé, M. (2007), *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Leiden / Boston, Brill.

Pickavé, M. (2011), "Henry of Ghent on Metaphysics," in G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden / Boston, Brill, p. 153–179.

Porro, P. (2002), "Le *Quaestiones super Metaphysicam* attribuite a Enrico di Gand: elementi per un sondaggio dottrinale," in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 13, p. 507–602.

Porro, P. (2009), "La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines," in I. Biffi, O. Boulnois et al. (eds), *Rinnovamento della 'via antiqua'. La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Milano, Jaca Book.

Porro, P. (2012), *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci editore.

Porro, P. (2014a), "Prima rerum creatarum est esse: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du *De causis*," in V. Cordonier, T. Suarez-Nan (eds), *L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Freiburg, Academic Press Freiburg, p. 55–81.

Porro, P. (2014b), "The University of Paris in the thirteenth century: Proclus and *Liber de causis*." in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 264–299.

Székely, I., Calma, D. (2016), "Le commentaire d'un maître parisien conservé à Erfurt," in Calma 2016, p. 359–465.

Steel, C. (2003), "Henricus Gandavensis Platonicus," in G. Guldentops, C. Steel (eds), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, Leuven University Press, p. 15–39.

Van Steenberghen, F. (1966), *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain / Paris, Publications Universitaires / B. Nauwelaerts.

Zimmermann, A. (1971), *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350*, Leiden / Cologne, Brill.

Zimmermann, A. (1998), *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert: Texte und Untersuchungen*, zweite verbesserte Auflage, Leuven, Peeters (1st edition 1965).

Wippel, J.F. (1981), *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington D.C., Catholic University of America Press.

Wilson, G.A. (2011), "Henry of Ghent's Written Legacy," in G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden / Boston, Brill, p. 3–23.

CHAPTER 8

Duns Scot et le *Liber de causis*

Jean-Michel Counet
Université catholique de Louvain

Disons-le d'emblée : les références au *Liber de causis* chez Dus Scot sont assez rares et lorsqu'il est fait mention dans l'œuvre du Docteur Subtil d'une proposition du *Liber*, le spectre des propositions concernées est très limité.

À ma connaissance, Duns Scot ne fait aucune référence à certaines propositions qui jouent un rôle central chez d'autres auteurs, je pense par exemple à la proposition XX(XXI) selon laquelle la cause première est riche par soi[1] et à la célèbre thèse XIV(XV) que tout être qui connaît sa propre essence fait retour vers elle d'un retour total[2].

D'autres propositions fondamentales pour d'autres auteurs, comme la proposition IV, « l'être est la première des choses créées »[3], ou le développement explicatif qui clôt le chapitre IX(X), « tout ce qui est reçu est reçu sous le mode du récipient », sont certes présentes chez Duns Scot, mais en très peu d'occurrences. Pour considérer ce dernier cas, l'axiome : « tout ce qui est reçu l'est sur le mode du récipient » n'est mentionnée, à ma connaissance, que dans son Commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre[4], pour asseoir la thèse qu'un accident commun reçu dans une substance singulière individuelle ne peut être lui-même qu'individuel.

Dans le même sens, la proposition importante du *De causis* comme quoi, entre les êtres dont la substance et l'activité sont mesurées par l'éternité et les êtresdont la substance et l'activité sont mesurées par le temps, il y a des êtres dont la substance est mesurée par l'éternité et l'activité mesurée par le temps, n'est mentionnée qu'une fois, dans une discussion sur laquelle je reviendrai. Bien entendu, le fait qu'il n'y ait pas ou qu'il y ait très peu de références à telle ou telle proposition n'implique nullement que les problématiques visées par

1 *Liber de causis*, p. 92 ; trad. française P. Magnard *et alii*, p. 70.

2 *Liber de causis*, p. 79 ; Magnard *et alii*, p. 63.

3 *Liber de causis*, p. 54 ; Magnard *et alii*, p. 45 ; Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 3, q. 4, n° 208, p. 126. Duns Scot invoque cette proposition en faveur d'une thèse d'Henri De Gand, selon laquelle le concept d'étant est le plus fondamental, le premier à s'imprimer dans l'esprit ; à ce titre, il est antérieur au concept de vrai, par exemple.

4 Jean Duns Scot, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, q. 34, n° 1, p. 213. Pour un aperçu des interpretations dans la scolastique latine, on consultera Porro 2014.

© JEAN-MICHEL COUNET, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_010
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

ces propositions laisseraient Duns Scot indifférent, mais en tout état de cause, il ne juge pas opportun d'éclairer ces questions par des références au *De causis*. En fait il n'y a que deux propositions qui retiennent son attention et qui accaparent la majorité des références.

1 La thèse sur la réduction à l'unité

Tout d'abord, la proposition selon laquelle toute multiplicité doit être ramenée à l'unité. En fait, telle quelle, cette thèse appartient plutôt au corpus de l'*Elementatio theologica* de Proclus[5], mais il est possible de la relier à un morceau de la proposition XXXI(XXXII) du *De causis* : « De là vient qu'il y a unité pour l'Un pur et vrai et aussi pour les autres uns et qu'il n'y a d'unité que par l'Un vrai qui est cause de l'unité »[6], et Duns Scot lui-même la relie explicitement au *Liber de causis* dans son *Commentaire aux Catégories*[7]. Il cite cette proposition à plusieurs reprises, en particulier dans les *Theoremata*[8] dans les *Questions sur la Métaphysique*[9], dans l'*Ordinatio*[10] : « Toute pluralité doit être ramenée à l'unité, au moins dans la mesure du possible. »

Dans les *Questions sur la Métaphysique*, la proposition du *Liber* est présentée comme un argument à l'appui de la thèse de Thomas d'Aquin sur l'unicité de la forme substantielle. Comme on le sait, cette thèse n'a pas la faveur de Scot qui se situe, conformément à l'école franciscaine, plutôt du côté de la pluralité des formes. On remarque ainsi un trait significatif du contexte dans lequel Duns Scot fait recours au *De causis*. Les thèses de ce traité philosophiques apparaissent souvent dans des discussions théologiques ou des discussions philosophiques ayant un impact réel sur des questions de foi et les propositions du *De causis* sont utilisées comme arguments en faveur des thèses erronées aux yeux

5 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, c. 21, p. 273 : *Omnis ordinis multitudo ad unam reducitur unitatem.*

6 *Liber de causis*, XXXI(XXXII), n. 218, p. 114 : *Provenit ergo inde, ut Uni puro et vero et reliquis unis sit unitas iterum, et non sit unitas nisi propter Unum verum quod est causa unitatis* (Magnard *et alii*, p. 85).

7 Jean Duns Scot, *Quaestiones super Predicamenta Aristotelis*, q. 4 n° 8, p. 274 : *Item omnis multitudo est reducibilis ad unitatem, per Auctorem* De Causis.

8 Jean Duns Scot, *Theoremata*, Pars 1, B, prop. 5, n° 35, p. 602.

9 Jean Duns Scot, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 20, n. 26, p. 385 : *Unitas videtur ponenda quantum est possible.*

10 Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 2, pars 2, q. 1–4, n. 301, p. 305 : *Omnis pluralitas reducitur ad unitatem vel ad paucitatem tantam ad quantam reducere potest; ergo pluralitas principiorum activorum reducetur ad unitatem vel ad tantam paucitatem ad quantam potest reduci.*

de Duns Scot. Il ne s'agit là que d'une tendance, ce n'est vrai qu'*ôs epi to polu* (la plupart du temps) comme dirait Aristote. Le *Livre des causes* semble constituer pour notre théologien un indicateur utile bien que pas toujours tout à fait fiable de ce à quoi la raison humaine et donc la philosophie peuvent parvenir par leurs propres forces. Il est donc toujours intéressant de garder ses thèses à l'esprit, même si, pour Duns Scot, l'esprit humain dispose de la révélation qui lui permet de corriger certaines thèses erronées de la philosophie et de voir plus loin que celle-ci[11].

Dans certaines occurrences, l'autorité du *De causis* est vue positivement parce qu'il permet de nuancer ou de corriger d'autres thèses philosophiques incorrectes pour lesquelles il n'est donc pas nécessaire de recourir à des arguments révélés, puisque ces thèses peuvent être corrigées par une discussion philosophique menée selon la droite raison.

2 La causalité supérieure de la cause première

L'autre thèse du *De causis* à laquelle il est fait massivement allusion – elle concentre à elle seule la grosse majorité des occurrences – est la première thèse, la thèse de la supériorité de la cause première sur la causalité des causes secondes. Tous les lecteurs de Duns Scot savent par expérience qu'il attache une importance considérable à la problématique des causes essentiellement ordonnées, c'est-à-dire à la synergie entre une cause supérieure, équivoque et une cause inférieure, univoque, thème philosophique majeur déjà bien antérieurement à lui, mais dont il étend le champ d'application à des questions nouvelles comme celle de l'acte de connaissance, des rapports entre intelligence et volonté, etc. Derrière ce modèle omniprésent des causes essentiellement ordonnées, il y a toujours, bien entendu, en arrière-fond la présence implicite de la proposition 1 du *De causis*. Donnons quelques exemples de ces références à la première proposition.

Au livre des *Questions sur la Métaphysique* II q. 3, Duns Scot aborde une question capitale : l'âme unie au corps peut-elle dans notre état connaître les quiddités des substances séparées ? Et pour la traiter il aborde la célèbre thèse de Thomas d'Aquin selon laquelle, en cette vie, il nous est impossible de parvenir à une connaissance intuitive de ces intelligences, l'esprit humain en étant réduit à tirer les intelligibles des phantasmes. A l'appui de la thèse de

11 A ce sujet, cf. *infra* la discussion sur la place des Idées dans la génération univoque.

Thomas, Scot allègue un argument relativement original à mes yeux tiré de la première position du *De causis*. Il est établi qu'en cette vie nous ne pouvons connaître la quidddité divine. Mais Dieu est la cause première et, en vertu de la proposition 1 du *De causis*, sa causalité est supérieure à celle des causes inférieures et donc à celle des intelligences séparées. Dieu est donc plus connaissable à partir de ses effets que les causes secondes. Si, tout en étant plus connaissable par nous, la quiddité divine demeure néanmoins inconnue, a fortiori celle des intelligences séparées inférieures le sera-t-elle aussi. En conséquence, la connaissance de ces quiddités purement immatérielles ne nous est pas accessible en cette vie. En clair ces substances séparées ne nous sont pas sensibles[12].

Pour Thomas – en tout cas pour la plupart de ses textes sur la question –, l'homme en est réduit en cette vie, comme premier objet de son intellect, à la quiddité de la chose sensible. Ce n'est qu'après la mort que l'âme séparée pourra intuitionner les substances séparées. Duns Scot n'est pas d'accord avec cette thèse ; l'intellect humain est par nature ouvert sur la totalité de l'étant, et le fait qu'il soit incarné ne change rien quant à sa nature ni à ses capacités intrinsèques. Il reprend à cet égard la thèse d'Avicenne, avec cette différence que, selon lui, il ne s'agit pas d'une thèse purement philosophique : Avicenne a subi là l'influence de la révélation coranique et de ses promesses concernant l'au-delà. De fait, nous sommes bien obligés de constater que nous sommes restreints en tant qu'*homo viator* aux quiddités des choses sensibles, mais ce n'est pas dû pour Duns Scot au statut incarné de notre intellect, mais plutôt aux suites du péché originel, semble-t-il. Nous retrouvons ici l'usage déjà repéré dans le cas précédent : la thèse du *Liber* vient à l'appui d'une thèse qui n'est pas fausse en soi : nous sommes effectivement dans notre état actuel réduits aux quiddités des choses sensibles, mais qui n'en est pas moins insuffisante dans sa compréhension de ce qui est en jeu et qui n'est pas compatible sur certains points avec la révélation. Montrer qu'ici encore Thomas concède trop aux philosophes étant un objectif de surcroît, mais annexe.

12 Jean Duns Scot, *Quaestiones in Metaphysicam*, II, q. 2–3, n° 24, p. 207 : *Tum quia effectus, qui non adaequat potentiam causae, non ducit in cognitionem quiditatis causae ; substantiae separatae, si cognoscantur per illa quae faciunt phantasmata in nobis, tantum cognoscuntur per huiudmodi effectus, scilicet non adaequantes causam, ergo etc. Prima propositione patet, quia quiditas talis causae excedit talem effectum. Tum quia finiti ad infinitum nulla est proportio, ergo nec effectus alicuius sensibilis ad quiditatem Dei. Si ergo quiditas Dei, qui est prima causa effectus non posit cognosci per effectum, multo magis nec quiditas alicuius substantiae separatae, cum quaelibet alia causa minus causet quam prima, secundum primam propositionem* De Causis.

Donnons encore un troisième exemple tiré des *Questions sur la Métaphysique*[13] : dans une discussion portant sur la question de savoir si Aristote avait raison d'affirmer que pour expliquer le processus de la génération univoque, les Idées de Platon ne sont pas nécessaires, Duns Scot rapporte la thèse d'Averroès selon laquelle la thèse d'Aristote est correcte et il relaie également un argument d'Averroès : toute cause produit un effet semblable à elle ; si une Idée était cause, elle produirait par conséquent une forme pure et non un composé matière-forme. Duns Scot n'est pas d'accord avec cet argument : il n'est pas toujours vrai qu'une cause produise nécessairement quelque chose de semblable à elle : la preuve en est que « ce que peut la cause inférieure, la cause supérieure le peut aussi » ; dès lors une cause immatérielle et en particulier la cause première peuvent produire des substances matérielles, c'est-à-dire des composés matière-forme. Lorsqu'une cause supérieure agit volontairement, elle peut restreindre sa puissance et produire des effets très dissemblables de sa perfection propre. C'est ce que résulte en particulier pour la question de la création : Dieu est susceptible de produire à lui seul *ex nihilo* une multitude de composés matière-forme qui sont autant d'effets très éloignés de lui.

La thèse d'Aristote est néanmoins correcte sur le fond et Averroès a raison de la soutenir mais il le fait avec une argumentation en partie erronée. La référence au principe « tout ce que peut la cause inférieure, la cause supérieure le fait aussi », permet donc de rectifier ce qu'il y avait de défectueux dans la position d'Averroès. Cet argument évoque naturellement la première proposition du *Liber de causis* et l'éditeur considère du reste explicitement qu'il s'agit là d'une référence à cet ouvrage, même si Scot ne le dit pas explicitement. On peut d'ailleurs à mon avis discuter la question de savoir si ce principe « tout ce que peut la cause inférieure, la cause supérieure le peut aussi » découle bien de la proposition I. Celle-ci affirme en fait que « tout ce que pose la cause seconde, la cause première le pose aussi, mais sous un mode plus noble, plus relevé », ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Mais il est clair que le principe renvoie en tout cas à des problématiques très proches de celles du *De causis* et Duns Scot révèle en définitive un instinct philosophique particulièrement sûr en critiquant Averroès à partir d'arguments néoplatoniciens comme ceux du *Livre des causes*.

13 Jean Duns Scot, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 11, n° 12–13, p. 184 : *Contra : quod prima ratio non probet consequentiam : 'Omne agens, quantum est de se, producit sibi simile'. Instantia : actio primae causae minus dependet a materia quam actio alicuius ideae, si esset. Sed Primum non potest producere sibi simile semper, sed producit meteriam sicut formam et similiter compositum. Quia 'quidquid potest causa inferior, potest et superior', sed inferior potest generare compositum ; igitur etc.*

Nous retrouvons cet adage « la cause première cause plus que la cause seconde » dans des discussions plus spécifiquement théologiques concernant la vie trinitaire. Dans une question de l'*Ordinatio* consacrée à la spiration du Saint-Esprit : Est-ce que le Père et le Fils spirent d'égale façon le Saint-Esprit ? – en d'autres termes : le Père et le Fils produisent-ils à égalité la personne du Saint-Esprit ou faut-il accorder un rôle plus important au Père dans cette production ?, question derrière laquelle se trouve naturellement toute la polémique sur le *Filioque*, Duns Scot introduit un argument intéressant issu du *Liber de causis*. La question de fond était tranchée dogmatiquement depuis longtemps dans l'Eglise latine, pour laquelle le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe[14]. Le principe invoqué par Duns Scot : toute cause première agit et est davantage cause que la cause seconde ; la cause première donne l'être, la qualité la plus intime et la plus fondamentale pour l'effet que la causalité des causes secondes viendront simplement déterminer et préciser, mais pas d'une manière aussi intime et profonde et dès lors la causalité de la cause première est la causalité proprement essentielle et le fondement de la causalité des autres causes ; il est intéressant d'observer que la référence à la proposition 1 du *De causis* est renforcée par l'autorité d'Aristote. Duns Scot cite un texte de la *Métaphysique* et des *Seconds Analytiques* : « Les principes des choses nécessaires sont toujours les plus vrais, car ils sont causes de la vérité pour les autres choses »[15]. À suivre ces arguments, le Père est donc davantage principe de la procession du Saint-Esprit que le Fils à cause de son statut de cause première dans la production des personnes. De nouveau, le texte du *De causis* est mis au service d'une thèse contraire à la vraie foi. Duns Scot répondra que l'argument du *Liber* vaut pour les causes essentiellement ordonnées ; ces causes se caractérisent par des vertus causales différentes, avec une vertu causale plus éminente et plus importante dans le chef de la cause supérieure. Dans ce cas effectivement la cause première cause plus et différemment des causes secondes. Mais ce n'est pas le cas ici, où il n'est pas question de causes, mais de principes[16]. Le Père communique au Fils toute sa vertu principiante, de sorte

14 Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, V, c. 14 n. 15 : *Pater et Filius sunt unum principium ad Spiritum Sanctum, sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum principium a creaturam*.

15 Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 12, q. 2, n° 58, p. 15 : *'Omnis causa prima plus agit quam secunda', ex prima propositione* De Causis *; et patet ex ficto Philosophi* I Posteriorum *et* II Metaphysicae *: 'Necessariorum principia semper esse verissima necesse est, quia sunt aliis causa veritatis'. Ergo omne prius producens, plus producit quam secundum producens. Pater videtur prius producere, quia dat Filio producere, ergo*.

16 Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 12, q. 2, n° 68, p. 63 : *Illa propositio vera est de causa et causato, propter hoc quos in causis ordinatis est alia virtus causandi et principalior in priore, non*

que le Père et le Fils spirent l'Esprit-Saint comme un seul principe et une seule vertu principiante, dans une égalité complète, même si cette vertu principiante est « par soi » dans la personne du Père et « reçue en totalité » dans la personne du Fils.

On retrouve la même référence au *De causis* dans une discussion très similaire à la précédente : les trois personnes divines sont-elles d'égale puissance ? Il semble qu'il faille l'affirmer sinon peut-on véritablement parler de Trinité ? Néanmoins le Père peut engendrer un Fils alors que le Fils ne peut naturellement pas le faire. Doit-on dès lors parler d'égale puissance pour ces deux personnes ? Parmi les objections à une égalité de puissance, nous retrouvons la proposition 1 du *De causis*, « la cause première cause davantage qu'une cause seconde », et elle est appuyée par ls mêmes références à Aristote : *Métaphysique* II et *Seconds Analytiques* I[17]. Cette objection reçoit une réponse qui va tout à fait dans le même sens que celle fournie pour la spiration du Saint-Esprit et Scot renvoie d'ailleurs explicitement à ce qu'il avait donné comme réponse à ce sujet[18].

On a la nette impression que, pour le Docteur Subtil, la doctrine du *De causis* n'est pas pertinente pour sonder la vie intime même de Dieu. Alors que dans le cas d'une cause, son effet est extérieur à elle et par là inévitablement d'un rang inférieur à celle-ci, dans le cas d'un principe auquel le principié est immanent, le principié peut et même doit être d'égale perfection à celle de son principe. Le *De causis* aurait tendance à mener à des conclusions qui menacent une compréhension correcte du dogme trinitaire. Cette impression se confirme à propos de quelques problématiques touchant les anges. Le *De causis* est en effet invoqué à propos de plusieurs questions les concernant. Ainsi, dans le traitement de la question : l'ange a-t-il besoin de raisons distinctes de connaissance pour connaître distinctement les quiddités créées[19] ? (en clair, a-t-il besoin

---

autem in principio quod non est causa, quia ibi non est alia virtus principiandi. Ita est in proposito, et ideo non principiat primum principians quam secundum, sicut nec causa superior plus causeret si eadem virtute causativa causaret cum causa secunda, quam causa secunda causaret.

17 Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 20, q. unica, n° 6 : *Prima causa plus causat quam secunda, secundum auctorem* De Causis *propositione prima et* II Metaphysicae *et* I Posteriorum*; sed Pater dat Filio virtutem causandi, non e converso; ergo Pater plus potest.*

18 Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 20, q. unica, n° 41 : *De causa prima et secunda, responsum est distinctione 12, quod illa propositio veritatem habet propter aliam virtutem sive vim causandi in causa priore et posteriore et illa quae est prioris, est principalior : hoc autem fallit in principio prioris secundum originem et posteroris, in quibus est vis eadem vel virtutis causandi respectu tertiii, cuiusmodi vis est in proposito et ideo in proposito non valet.*

19 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 3, pars 2, q. 3 n° 353, p. 569.

d'espèces intelligibles distinctes pour connaître distinctement une multiplicité de choses ?), le *De causis* est sollicité en faveur du non. Une cause supérieure cause plus que les causes inférieures[20] et contient donc en elle plus parfaitement les raisons de ces effets que les causes inférieures. Dès lors, l'ange qui intervient à titre de cause supérieure dans une série de phénomènes contiendra en lui, sous une forme plus parfaite, la quiddité des effets. Il n'est donc pas nécessairement besoin d'une pluralité de raisons pour connaître distinctement des réalités multiples. Mais cet argument ne sera pas retenu sans qu'il y soit répondu directement, ce qui tend à montrer que l'argument du *De causis* est une interpolation tardive, comme le considèrent les éditeurs. On peut toutefois adresser à cette objection la réponse que Scot formule à propos d'une objection antérieure : une cause ne contient pas nécessairement sous une forme distincte la quiddité de tous les effets dont elle est capable. Ce n'est vrai en toute rigueur que de la cause première, laquelle est la seule cause complète au sens précis du terme ; les autres causes ne sont pas en effet des causes complètes et totales, puisqu'elles requièrent toujours la synergie des causes supérieures (et, selon les philosophes, même des causes inférieures), ce qui induit comme conséquence que ces causes ne contiennent pas nécessairement sous une forme distincte la quiddité de leurs effets.

La discussion sur ce thème a comme interlocuteurs principaux Henri de Gand et Thomas d'Aquin, dont les thèses allaient dans un autre sens : les anges peuvent appréhender distinctement une diversité de contenus sous une seule *ratio cognoscendi* ou une seule espèce intelligible. Henri, par exemple, attribuait aux anges un habitus intellectuel unique par lequel ils connaîtraient toutes les quiddités. Quant à Thomas d'Aquin, il insistait, dans sa conception de la connaissance angélique, sur le fait que là où des anges inférieurs ont besoin de plusieurs espèces pour appréhender de multiples contenus, un ange supérieur saisit ces mêmes contenus avec beaucoup moins d'espèces. Si l'on suit Thomas, on en arrive pour les anges les plus élevés à une connaissance de très nombreux objets sous quelques espèces très générales, avec le cas-limite de Dieu où tout est connu à travers le prisme de l'unique essence. Thomas est d'ailleurs à ce sujet dans la droite ligne d'une autre proposition du *De causis*, la proposition IX(X) où nous lisons ceci : « toute intelligence est pleine de formes ; pourtant parmi les intelligences, il y en a qui contiennent des formes moins universelles et d'autres qui contiennent des formes plus universelles[21] ».

20 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 3, pars 2, q. 3 n° 353, p. 570 : *Item prima propositione* De Causis *: 'Omnis causa prima plus influit in causatum quam causa secunda'; si igitur angelus sit aliqua causa rei inferioris, continebit ipsam perfecte.*

21 *Liber de causis*, IX(X), 92 : *Omnis intelligentia plena est formis; verumtamen ex intelligen-*

Mais en réalité, pour Scot, connaître une variété de contenus intelligibles par différentes raisons distinctes est une perfection pour tout intellect, aussi bien pour l'intellect suprême (c'est le sens d'ailleurs pour Scot de la problématique des Idées divines) que pour l'intellect angélique et le nôtre. Ceci est un point important de la conception scotiste que l'intellect divin ne fonctionne pas d'une manière radicalement différente de l'intellect des créatures, en particulier de l'intellect humain[22].

3 Le statut angélique et la proposition XXX(XXXI)

Une autre discussion importante à propos des anges, où le *De causis* joue un rôle non négligeable concerne la mesure des opérations angéliques par le temps : les opérations angéliques sont-elles mesurées par l'*aevum*, compris comme perpétuité, ou par le temps ?

Intervient alors un argument tiré de la proposition XXX(XXXI) du *De causis* : « Entre une chose dont la substance et l'activité sont dans le moment de l'éternité et une chose dont la substance et l'activité sont dans le moment du temps, il existe un intermédiaire : celui-ci est ce dont la substance relève du moment de l'éternité et dont l'opération relève du moment du temps[23] ». L'ange en effet, selon cet argument, relèverait de cette catégorie d'être, dans la mesure où il serait intermédiaire entre des êtres complètement séparés (des êtres qui, dans leur essence même et leur activité, seraient hors du temps, dans l'éternité) et le monde des corps, immergés dans le temps, tant au niveau de leur substance que de leur activité. Cette assimilation de l'ange à l'âme telle que l'envisageait le *De causis* est digne d'intérêt mais suscite une certaine perplexité ; l'âme est en effet liée constitutivement à un corps dont elle est l'âme et dans la mesure où son activité est orientée vers l'animation du corps qui est le sien, un corps plongé dans le temps par définition, il serait possible d'admettre

---

tiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales.

22 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 3, pars 2, q. 3, n° 354, p. 571 : *Intellectus divinus – secundum multos – plura intelligit distincte per multas distinctas rationes* (*et propter hoc ponitur ab aliquibus necessitas idearum*), *et intellectus noster plura praecise intelligit per plures rationes ; ergo hoc quod est 'habere plures rationes respectu plurium intelligibilium', nec est ex imperfectione intellectus* (*quia convenit supremo*), *nec ex perfectone intellectus* (*quia convenit infimo*) *; ergo est ex absoluta perfectione intellectus in se.*

23 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 2, pars 1, q. 4, n° 144 : *Inter rem cuius substantia et actio mensurantur tempore, et rem cuius substantia et actio mensurantur aeternitate, est res media, cuius substantia mensuratur aeternitate* (*vel aevo*) *et cuius actio mensuratur tempore.*

que l'activité de l'âme est mesurée par le temps continu. Mais il n'y a pas de raison de considérer qu'il en va de même pour l'ange : il est certes susceptible de poser des opérations à l'égard de corps, et par là d'être lui aussi en relation avec le temps, mais il s'agit là d'opérations extrinsèques et non d'opérations intrinsèques comme la pensée ou la volition qui sont également prises en considération ici. Henri de Gand[24] considérait aussi, et d'ailleurs Thomas d'Aquin[25] avant lui également, que les opérations angéliques étaient mesurées par un temps discret. Duns Scot souligne d'ailleurs le caractère somme toute déplacé de cet argument : « il pose que l'ange est vraiment dans le moment du temps non par son activité intrinsèque parce que pour cela il ne poserait ni temporalité ni succession, mais par une activité extrinsèque, à l'égard d'un corps[26] ». Mais le point le plus significatif de ce passage est ce que Duns Scot ajoute comme appréciation sur le *Liber de causis* en général[27] : la doctrine de ce livre est tirée en fait d'Avicenne et cette doctrine est erronée car elle fait des intelligences cosmiques des dieux dont certaines activités seraient mesurées par le temps[28].

Habituellement le XIII^e^ siècle attribue la paternité du *Liber de causis* à Aristote (souvent pour le texte même des propositions) et à Al-Fārābī et Avicenne pour le commentaire, même si Al-Fārābī, il faut bien le dire n'est pour beaucoup de médiévaux qu'un nom. Duns Scot exprime ici comment il perçoit les choses : la doctrine du *De causis* provient d'Avicenne et c'est cette provenance qui empêche pour ainsi dire de prendre réellement en compte ses affirmations car elle est gâtée par certaines erreurs de la doctrine avicennienne. En fait, quand nous disons que pour Duns Scot, la doctrine du *Liber* provient d'Avicenne, il nous faut être plus précis. Duns Scot dit précisément : la doctrine du *De causis* est transmise (ou livrée) selon la doctrine d'Avicenne. La manière la plus simple de comprendre cette expression est de présumer que Scot fait ici une distinction entre la doctrine du *De causis* proprement dite, qui consisterait en les seules propositions et son interprétation qui désignerait plutôt les textes explicatifs intercalés entre les propositions ; c'est elle qui porterait

24 Henri de Gand, *Quodlibet* XI, q. 11, f. 465^r^–467^v^ ; *Quodlibet* XII, q. 8, p. 40–46 ; *Quodlibet* XIII, q. 7, p. 43.

25 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 63, a. 7, ad. 4.

26 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 2, pars 1, q. 4, n° 185, p. 238 : *Non quidem intrinsecam operationem* (*quia ad hoc non poneret potentialitatem neque successionem*), *sed extrinsecam – circa corpus – esse vere in momento temporis*.

27 Nous reprenons ici une question que nous avions déjà discutée dans J.-M. Counet 2002.

28 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 2, pars 1, q. 4, n° 185, p. 238 : *Doctrina* De causis *tradita est secundum doctrinam Avicennae erroneam, ac si intelligeret ille auctor intelligentias esse quosdam deos et operationes earum mensurari 'nunc' temporis*.

la marque d'Avicenne. Vue sous cet angle, la position de Scot est traditionnelle, en ce qu'elle distingue une double paternité au texte du *De causis* tel qu'il nous est parvenu, même s'il n'attribue pas explicitement la paternité des thèses à Aristote.

L'interprétation du *De causis* est erronée sur deux points selon Scot : 1° les anges sont des créatures et non des dieux ; 2° dans la perspective créationniste, il n'est pas nécessaire qu'il y ait une continuité absolue dans les degrés d'être et qu'ainsi, entre les êtres complètement séparés et les êtres soumis à la matière et au temps, il faille postuler l'existence d'êtres dont la substance est mesurée par l'éternité et l'activité par le temps.

De plus, il n'est pas dit du tout que ce soit là la place de l'ange : on y verrait plutôt celle de l'âme. En fait pour Duns Scot les opérations elles-mêmes des anges ne sont pas mesurées par le temps, mais par l'*aevum*. Le temps n'intervient qu'à titre purement accidentel dans le cadre des opérations extrinsèques touchant les propriétés des corps (la substance même des corps étant elle aussi mesurée par l'*aevum*[29]).

4 Henri de Gand et sa réappropriation de l'émanatisme avicennien

Lorsque Duns Scot a dans son collimateur le *De causis* et son fondement avicennien il vise également et peut-être encore davantage Henri de Gand et la réinterprétation que celui-ci avait faite de la doctrine du philosophe persan. En effet, s'étant efforcé d'intégrer dans l'ensemble de sa construction philosophique et théologique ce qui pouvait être sauvé de l'émanatisme avicennien, la création est pour le Docteur Solennel l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire des trois personnes. Est-ce à dire que les différentes personnes agissent ensemble et de façon indistincte avant l'effectuation *ad extra* des créatures ? Henri pensait que non[30] ; il soutenait l'action commune des trois personnes dès qu'il s'agit de

29 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 2, pars 1, q. 4, n° 167, p. 230 : *Concedo* [...] *quod* [...] *intellectiones angeli mensurantur aevo – et breviter, quaecumque existentia actualis et invariabilis, hoc est cui repugnat ut secundum ipsam sit variatio sive fluxus seu acquisitio partis post partem ; nec perpetuitas aliquorum vel corruptio sive annihilatio aliquorum variat mensuram formaliter, dummodo existentia sit eiusdem rationis dum manet*. Id., *Lectura*, II, d. 2, pars 1, q. 4, n° 160, p. 151 : [...] *dico quod esse rei generatae potest comparari ad causam proximam, et ad causam primam a qua potest esse post primum instans. Res non dependet a causa proxima quia est causa rei in fieri* (*sicut aedificator ipsius domus tantum est causa in fieri*) *; sed Deus est causa rei in esse. Unde esse rei, ut sequitur primum instans, tantum est a Deo dependens, – et sic mensuratur aevo*. Cf. Porro 1996, p. 251–256.

30 Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 1, appendix A, p. 607–608. Henri de Gand, *Quodlibet* VI, q. 2,

causalité *ad extra stricto sensu*, mais en ce qui concerne l'élaboration immanente à la Trinité du plan créateur, il pensait que chaque personne avait sa contribution spécifique[31] : le Père n'a qu'une connaissance théorique de tous les possibles et, parallèlement à cette connaissance, sa volonté se porte vers ces possibles par un simple amour d'inclination. Dans la personne du Fils, les possibles seraient considérés dans une sagesse dispositive et pratique : ils seraient vus comme susceptibles d'être concrètement réalisés. De manière tout à fait parallèle, ils sont voulus dans le Saint-Esprit d'un acte de volonté libre et explicite qui les atteint dans leur particularité[32] et leur confère l'existence effective.

A travers la distinction de la connaissance théorique qui considère les réalités qu'elle saisit sous la modalité de l'universel, connaissance théorique qui est l'œuvre du Père, et l'art pratique qui saisit ces mêmes réalités comme particulières et comme devant être réalisées par une action qui ne peut porter que sur le particulier, art qui est l'apanage du Fils et de l'Esprit, Henri propose une

---

in corp. art., p. 33–40 : *Philosophi tantum ponebant in Deo intellectum simplicis intelligentiae, qua intelligit se et omnia alia et similiter voluntatem simplicem, qua placent sibi omnia secundum quod sunt bona in sua essentia. Talis autem intelligentia, cum hoc quod est naturalis, naturaliter se habet ad intellecta producenda et secundum unum determinatum modum, et similiter est de voluntate concomitante talem simplicem apprehesionem ; et ideo necesse habuerunt ponere quod de necessitate naturae produxit creaturas extra se et secundum optimum modum producendi* (*scilicet intellectu et voluntate ut natura, non voluntate ut dispositiva et electiva*) *et in hoc erraverunt quia secundum eos nulla emanatio intriseca praecedit productionem rerum extra. Sed hoc ut dicit philosophorum opinio non valet quia ad hoc quod Deus producat aliquid extra se, non sufficit simplex notitia et simplex amor declarativa et dispositiva fiendorum et amor incentivus seu affectans productionem eorundem ; haec autem notitia declarativa vel dispositiva est Verbum et amor affectans est Spiritus Sanctus : igitur productionem rerum praecedit Verbum et Spiritus Sanctus. Sicut artifex creatus in sapientia artis duplicem habet notitiam de artificiato, unam simplici notitia in arte universali, qua intuetur operanda pure speculative, et aliam dispositivam ad opus, qua in arte particulari concepta de arte universali intuetur ordinem productionis suae* (*et est cognotio practica, sine qua impossibile est artificem in opus procedere*), *– similiter est ex parte voluntatis, quod artifex duplicem habet amorem artificii, unum simplicem quo placet ei forma artificii, qui non ordinat ad opus, et alium affectantem quo opus fieri desiderat. Consimiliter est ex parte Dei, quod simplici notitia novit omnia simpliciter et absolute, in notitia vero practica novit omnia sicut in arte dispositiva et declarativa eorum ad opus – et una notitia procedit ex alia ; et similiter est ex parte voluntatis de amore simplici et affectante.*

31 Sur ce point aussi nous reprenons des considérations développées dans Counet 2002, p. 235–241.

32 Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, d. 1, appendix A, p. 607 : *Sed hoc ut dicit philosophorum opinio non valet quia ad hoc quod Deus producat aliquid extra se, non sufficit simplex notitia et simplex amor complacentiae* (*quae tantum ad notitiam speculativam pertinent*) *sed requiritur notitia declarativa et dispositiva fiendorum et et amor incentivus seu affectans productionem eorumdem ; haec autem notitia declarativa vel dispositiva est Verbum, et amor affectans est Spiritus Sanctus ; igitur productionem rerum praecedit Verbum et Spiritus Sanctus.*

théologie trinitaire de l'acte créateur où les hypostases divines interviennent de manière spécifique avec des causalités complémentaires, non interchangeables entre elles. La création du monde est bien un acte médiatisé, mais pas médiatisé par une série d'intelligences recevant et transmettant selon la perfection de leur essence mais par la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, chez qui les possibles sont conçus et voulus pratiquement en tant que créables.

De cette manière, Henri s'efforçait de trouver un cadre approprié à l'émanatisme avicennien au sein même de la vie trinitaire. Alors que pour Avicenne tout le cosmos procède de Dieu de manière nécessaire, dans un flux créateur se déversant sur un certain nombre de niveaux où il se réfléchit en intelligences et donne naissance à autant de cieux matériels animés, avec une perte progressive de sa simplicité, de sa perfection et de sa fécondité, le monde sublunaire étant la dernière étape de ce processus créateur, chez Henri le processus nécessaire s'épuise dans la génération du Fils, la procession du Saint-Esprit et d'un monde de possibles, d'essences reliées les unes aux autres par des ordres essentiels[33]. Nous retrouvons là le fameux être de l'essence des créatures, l'*esse essentiae* des créatures en tant que pensées par Dieu. Plus concrètement l'*esse essentiae* est la créature conçue par la sagesse dispositive du Fils et offerte à l'amour électif de l'Esprit, pour, le cas échéant, la faire passer à l'existence effective, en dehors de sa cause divine, dans le monde réel. Cette conception de l'*esse essentiae* fut l'objet d'une âpre controverse avec Gilles de Rome, sur laquelle nous n'allons pas revenir ici.

De cette manière, Henri donnait donc une certaine caution théologique à l'émanatisme avicennien et à la doctrine du *Liber de causis*, tout en ménageant le point capital d'une création effective libre et contingente de la part de Dieu. Henri allait donc très loin dans l'appropriation de la doctrine du *De causis* et il semble évident que lorsque Duns Scot attaque l'autorité du *De causis* sur les questions théologiques, ce n'est pas seulement à cause des doctrines philosophiques qu'il charrie, mais aussi et peut-être surtout à cause de l'usage qu'en font certains théologiens, en particulier Henri de Gand.

Duns Scot quant à lui récusera ces conceptions accommodatrices et syncrétistes d'Henri. Il prônera une claire distinction des genres entre domaine du

33 Sur cette notion importante pour Duns Scot d'ordre essentiel, reprise à Henri, cf. *Theoremata*, pars 8, De Causis, p. 661–671 et le *De primo principio*, I, 2, p. 2 : *Quamvis entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medo decundiori orimo prosequatur isto modo : in hoc primo captulo divisiones quatuor ordinis praemittam, ex quibus colligetur quot sunt ordines essentiales.*

créé et vie intradivine comme entre philosophie et théologie. Il entend rester fidèle à la théologie trinitaire classique selon laquelle la création est l'œuvre commune des trois personnes qui œuvrent à égalité *ad extra* comme une seule cause du processus. Non, les philosophes comme Avicenne n'ont pas pressenti la Trinité en concevant leur création nécessaire à partir de Dieu et leurs conceptions ne sont guère utiles pour penser le dyanamisme intradivin. Pour Duns Scot, s'il n'y avait eu qu'une personne divine, le processus créateur n'eût pas été fondamentalement différent de ce qu'il est sous nos yeux. Non seulement l'avicennisme et la doctrine du *De causis* ne permettent pas de penser la vie divine, mais ils ne donnent pas non plus une compréhension satisfaisante de la nature, de la connaissance et de l'activité des anges. Ceux-ci ne ressemblent que d'une manière assez lointaine aux Intelligences des philosophes et à trop vouloir s'appuyer sur les conceptions de ces derniers, on tombe dans l'erreur à leur propos.

5 Conclusions

Nous pouvons résumer les points saillants de cette contribution comme suit :

1. Le *Liber de causis* représente pour Duns une autorité à prendre en ligne de compte dans la mesure où il reflète bien, sur un certain nombre de points, ce à quoi peut parvenir l'intelligence humaine dans la compréhension de la causalité intramondaine.
2. Il doit être considéré comme une reprise synthétique de la pensée d'Avicenne dont il partage les points forts et les faiblesses. Avicenne a pris certaines thèses connues uniquement par la révélation comme étant accessibles à la simple raison, et il a aussi couvert de son autorité des reliquats du polythéisme grec, en particulier dans sa conception des intelligences et des astres. Il s'agit de comprendre correctement l'extension de son autorité et ne pas l'étendre indûment. Cela vaut aussi pour le *De causis*.
3. Maurice du Port avait dit que Scot suivait en tout Avicenne en philosophie[34] tant qu'il n'était pas contraire à la foi. Effectivement, sur une série de points concernant la vie trinitaire et la condition angélique, le *De causis* ne peut se prévaloir d'une véritable autorité.
4. Dans le contexte trinitaire ou angélique, les références explicites au *Liber* sont souvent des arguments étayant des thèses contraires à la foi, ou des

34 *Annotationes in Metaphysicam Scoti*, IV, cité par Gilson 1927, p. 148–149 : *Favet namque Avicennae inter philosophos ubique, nisi sit contra fidem* […].

thèses philosophiques ayant des conséquences fâcheuses pour cette dernière. Mais en philosophie, on rencontre aussi un usage redresseur du *Liber* : il aide à retrouver la vérité philosophique, en mettant en évidence des déformations de celle-ci.

5. Enfin, Henri de Gand, et dans une certaine mesure également Thomas d'Aquin, se sont fourvoyés en accordant trop au *De causis*. Ils ont par là contribué à fausser le juste rapport entre philosophie et théologie en défendant des thèses mettant en danger l'intégrité de la foi, que ce soit sur le plan directement théologique chez Henri avec la doctrine de la création ou sur le plan philosophique chez Thomas, avec la théorie de l'unicité de la forme substantielle ou sa conception sur le premier objet de l'intellect.

Il resterait à voir, mais c'est là quelque chose qui dépasse le cadre de cette contribution, dans quelle mesure il serait correct de dire que le célèbre traité *De primo principio* où Duns Scot, pour reprendre encore une fois Etienne Gilson, reprend l'argument du *Proslogion* avec toutes les ressources dialectiques de son temps[35], ne serait pas une sorte de *Liber de causis* revu et corrigé par Duns Scot de façon à coller au mieux avec les requêtes de la foi. Le fait que ce traité soit essentiellement un traité sur la métaphysique des causes et qu'au terme de l'argument une cause première unique, infinie, intelligente et dotée de volonté soit déclarée existante en acte, confirmant ainsi rationnellement l'invocation du Nom de Dieu révélé à Moïse[36] irait clairement dans ce sens, mais il faudrait bien entendu une étude plus approfondie pour mettre en évidence tout le travail scotiste de réappropriation du contenu du *De causis*.

Bibliographie

Sources primaires

Liber de causis – A. Pattin, "Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203. *Liber de Causis*, trad. française : P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme*, Paris, Vrin, 1990.

35 Gilson 1952, p. 178.

36 Jean Duns Scot, *De primo principio*, I, 1, p. 2 : *Domine deus noster, Moysi servi tuo de tuo nomine filiis Israel proponendo a te doctore verissimo scicitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans respondisti : 'Ego sum qui sum'. Tu es verum esse, tu es totum esse. Hoc credo, hoc si mihi esset possibile, scire vellem. Adiuva me, domine, inquiread quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando*.

Augustin, *De Trinitate Libri XIV*, cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Celarie, Turnhout, Typographi Brepols editores Pontificii, MCMLXVIII.

Henri de Gand, *Quodlibet* VI, éd. G.A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1987.

Henri de Gand, *Quodlibet* XI, éd. J. Badius, Paris, 1518.

Henri de Gand, *Quodlibet* XII, q. 1–30, éd. J. Decorte, Leuven, Leuven University Press, 1987.

Henri de Gand, *Quodlibet* XIII, éd. J. Decorte, Leuven, Leuven University Press, 1985.

Jean Duns Scot, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, éd. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, T. Noone, R. Wood, in *Opera Philosophica* I, The Franciscan Institute, St Bonaventure University, St Bonaventure New York, 1999.

Jean Duns Scot, *Quaestiones super Predicamenta Aristotelis*, *Opera Philosophica* I, éd. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, T. Noone, R. Wood, The Franciscan Institute, St Bonaventure University, St Bonaventure New York, 1999.

Jean Duns Scot, *Theoremata*, in *Opera Philosophica* II, éd. M. Dreyer, H. Möhle collaborante G. Krieger, The Franciscan Institute, St Bonaventure University, St Bonaventure New York/ The Catholic University of America, Washington D.C., 2004.

Jean Duns Scot, *Quaestiones in Metaphysicam*, in *Opera Philosophica* III–IV, éd. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood, The Franciscan Institute, St Bonaventure University, St Bonaventure New York, 1997.

Jean Duns Scot, *Abhandlung über das erste Prinzip*, hrsg. und übersetzt von W. Kluxen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.

Jean Duns Scot, *Traité du Premier Principe*, trad. française J.-D. Cavigioli, J.-M. Meilland, Fr.-X. Putallaz sous la direction de R. Imbach, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1983.

Jean Duns Scot, *Ordinatio* I, in *Opera Omnia* 3, éd. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

Jean Duns Scot, *Ordinatio* II, in *Opera omnia* 7, éd. C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, B. Hechich, L. Modrić, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

Proclus, *Elementatio theologica*, transl. a Guillelmo de Morbecca, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1987.

Sources secondaires

Counet, J.-M. (2002), « Avicenne et son influence sur la pensée de Duns Scot », dans J. Janssens, D. De Smet (éds), *Avicenna and His Heritage*, Leuven, Leuven University Press, p. 246–250.

Gilson, E. (1927), « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 2, p. 90–148.

Gilson, E. (1952), *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin.

Porro, P. (1996), *Forme e modelli di durata nel pensiero medieval. L'aevum, il tempo, la categoria quando*, Leuven, Leuven University Press.

Porro, P. (2014), « The University of Paris in the thirteenth century : Proclus and *Liber de causis* », in S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press 2014, p. 264–299.

CHAPTER 9

Sine secundaria: Thomas d'Aquin, Siger de Brabant et les débats sur l'occasionalisme

Dragos Calma
University College Dublin / Newman Centre for the Study of Religions, Dublin

Ruedi Imbach a attiré l'attention, dans des contributions remarquables, sur deux critiques médiévales contre l'argumentation de Thomas d'Aquin sur la transsubstantiation : l'une est celle de Siger de Brabant, l'autre est celle de Dietrich de Freiberg[1]. Des deux, je retiens ici seulement la première parce qu'elle se lit dans un commentaire au théorème[2] I du *Liber de causis* et a des échos jusqu'au XV^e^ siècle. Elle a reçu beaucoup d'attention[3], au point que l'on pour-

1 Imbach 1996a, 1996b ; mais voir aussi Imbach 1996c, 1996d ; Imbach, Putallaz 1997.

2 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 39–41. Je cite toujours d'après cette édition. J'appelle « théorème » chacune des trente-et-une / trente-deux propositions principales ; et « chapitre » l'ensemble composé à la fois des théorèmes et des propositions secondaires.

3 Dans un article paru en 2003, j'ai essayé de montrer que, contrairement à Dietrich, Siger ne critique pas le fonds de l'argumentation de Thomas, mais sa méthode (Calma 2003). Antoine Côté a repris en 2008 plusieurs hypothèses de Ruedi Imbach (et de moi-même) tout en insistant sur un supposé scepticisme de Siger, en soutenant que sa critique ne touche pas Thomas et en lui reprochant qu'il ne prouve pas que le miracle est philosophiquement insoutenable. Ces remarques ne me semblent pas tenir la route parce que Siger veut éviter de se prononcer sur la teneur doctrinale de la position de Thomas. Le miracle ne fait pas partie des sujets dont on s'occupait à la Faculté des arts, au même titre que le feu de l'enfer, la Trinité et autres de ce genre. Le statut de la Faculté des arts de 1272 l'avait décidé ; par ailleurs, Siger refuse d'en parler à d'autres occasions (*De anima intellectiva*, III, p. 83, l. 44–49 ; *Quaestiones super Librum de causis*, q. 25, p. 102, l. 56–60). Il n'y a aucune base textuelle pour parler du scepticisme de Siger (Côté p. 681) à propos des miracles : il ne les nie pas, mais ne les considère pas objets d'étude pour les philosophes. Pour cette raison je ne partage ni l'affirmation de Ruedi Imbach : « Siger n'accepte pas l'argumentation (i.e. de Thomas – n.n.), parce qu'il n'accepte pas la prémisse de Thomas selon laquelle Dieu est capable de produire des miracles » (Imbach 1996a, p. 328). Voir aussi *infra* n. 42. Regrettablement, Antoine Côté a donné une image obsolète de Siger et de l'averroïsme latin. L'une des conclusions de son article semble écrite avant les travaux décisifs de Nardi, Kuksewicz, Bianchi, De Libera, Brenet et d'autres encore (p. 699–700) : « Because Siger was the representative of what was to be a short-lived movement within the medieval university, that of radical Aristotelianism at the Faculty of Arts in the 1260s and 70s, scholars have not given much thought to how his ideas might have lived on in later medie-

© DRAGOS CALMA, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_011
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

rait croire que la polémique anti-thomasienne est le but principal de cette question de Siger. En réalité ce n'est pas le cas : la critique de Thomas n'est qu'une des conséquences doctrinales qui se déduisent de la thèse principale réfutée par Siger selon laquelle la cause première peut produire des effets sans la participation des causes secondaires. D'ailleurs, trente-sept questions sur un total de cinquante-sept que comporte le commentaire de Siger portent sur le rôle des intelligences, leur nature et leur statut[4]. Dans l'édition moderne, la critique occupe dix lignes sur les soixante-douze de la q. 2 et se lisent à la fin de la solution. Il n'est pas dans mon intention de diminuer la valeur de la critique envers Thomas, mais seulement de la remettre dans le contexte du commentaire de Siger et d'étudier l'impact de celui-ci. En effet, la question 2 fait partie d'une argumentation plus ample qui inclut (au moins) les questions 1, 3, 4 et 25 ayant pour but de montrer que l'opération de la cause première, en dépit de sa noblesse et de sa supériorité, présuppose la participation active des causes secondaires.

De ces brèves remarques préliminaires ont peut déjà comprendre que Siger saisit l'occasion de commenter le *Liber de causis* afin d'insister sur le rôle des causes supérieures dans la structure hiérarchique du cosmos. Il procède en philosophe, selon les arguments de la raison naturelle qui permettent d'expliquer la génération, la corruption ou le temps. La question de l'eucharistie l'intéresse seulement dans la mesure où elle peut brouiller les explications proprement philosophiques, dans la mesure où elle prend en compte un type d'opération au-delà de l'ordre de la nature.

1 Le *De causis* I avant Siger

Il est bien connu que les maîtres médiévaux commentaient en classes les textes de base à partir d'un certain nombre des questions standard, transmises

val philosophy. Certainly, as an Aristotelian, Siger was very much a man of his age and could hardly be thought of as a precursor of many of the more prominent philosophical innovations of late thirteenth and fourteenth-century philosophy. However, Siger's critique of Aquinas on separability and his agnostic attitude with respect to the provability of omnipotence, understood as the ability to produce any created effect immediate, do very much foreshadow future developments in medieval thought, in particular, the increasing fideism of medieval thinkers regarding theological issues. I will mention just one example, that of Duns Scotus… etc. ». Sur la même critique de Siger contre Thomas, mais sans aucune nouveauté, ont publié encore Jindráček 2014 ; Pasnau 2011, p. 185–190 ; Klima (s.d.).

4 Les questions sans rapport direct avec le rôle actif des intermédiaires sont : q. 8–11, 14, 19, 21, 26–28, 35, 43, 44, 49–54, 56, 57.

des uns aux autres[5]. La réduplication faisait partie des pratiques inhérentes à l'enseignement universitaire. Les variations que l'on observe parfois peuvent s'avérer porteuses d'innovation thématique et entraîner des bouleversements conceptuels et formels. En examinant plusieurs commentaires sur le *Liber de causis*, j'ai pu noter un changement dans la tradition exégétique postérieure à Siger de Brabant, notamment en ce qui concerne la compréhension du théorème I. Dans les commentaires antérieurs, les auteurs essaient principalement de définir le flux et d'expliquer comment une cause peut influencer davantage qu'une autre cause.

Roger Bacon (ca. 1241–1247 ?)[6], par exemple, après avoir défini le concept d'influence et analysé auxquelles des quatre causes aristotéliciennes il peut être appliqué, examine ce même principe pour les causes extrinsèques et intrinsèques : *Utrum causa primaria plus influat quam secunda, et primo hoc queritur in causis extrinsecis et post intrinsecis*[7]. Une interprétation similaire se lit chez Ps. Henri de Gand (1245–1255) :

> Viso quae causae habeant influere et quae non, consequenter videndum est de ipsa influentia, utrum scilicet causa primaria plus influit super effectum quam secundaria. Et circa hoc est prima quaestio utrum causa prima influit supra effectum secundae[8].

Dans un commentaire inédit composé entre 1251 et 1263/1265 et longtemps attribué à Adam de Bocfeld, on explique la différence entre *plus influere* et *magis influere*, la première expression s'appliquant à la cause primaire, la seconde à la cause secondaire[9]. Albert le Grand montre comment une cause

5 Ces aspects de la réduplication des questions et thèmes dans les commentaires latins sont rarement étudiés. Parmi les exceptions notables Trifogli 2004, 2007.

6 Il n'existe pas un consensus sur la date et le lieu de composition du commentaire de Bacon. Son éditeur, R. Steele, considère qu'il est composé durant le séjour parisien de Bacon, entre 1241 et 1245. F. van Steenberghen le situe « autour 1250 ». Plus récemment, S. Donati a proposé des arguments pour « après 1246/1247 ». Pasquale Porro assume qu'il a été composé à Oxford entre 1241–1246. Cf. Steele 1936, p. 39 ; van Steenberghen, p. 144 ; Donati, p. 159–162 ; D'Ancona 1995, p. 197 ; Porro 2014, p. 281.

7 Roger Bacon, *Quaestiones supra Librum de causis*, p. 9, l. 30.

8 Ps.-Henri de Gand, *Quaestiones in Librum de causis*, p. 33, l. 1–5.

9 Ps. Adam, in *Librum de causis*, Calma 2018, p. 89: *Sequitur plus influit etc. Sed tunc verisimilis videtur afferri instantia : quia calor solis est causa primaria, calor ignis secundaria ; tamen plus influit calor ignis quam calor solis. Ad cuius intelligentiam notandum est, quoniam plus vel minus influere dupliciter est : vel secundum completionem et incompletionem aut secundum intensionem et remissionem. Calor vero solis completius influit quia, sicut dixit Expositor super II Physicorum : generans particulare relinquit generatum antequam compleatur sua*

première peut influer davantage qu'une cause secondaire, en proposant une très ample réflexion préliminaire sur le sens du mot *influere*[10]. Thomas d'Aquin dans son commentaire veut examiner la validité du premier théorème du *De causis* par rapport à chaque genre de cause du modèle aristotélicien, mais aussi par rapport aux causes essentielles et accidentelles ; il en conclut que la cause première dans un genre influe davantage que la seconde[11].

2 Le *De causis* I selon Siger

Dans la question 1 de son commentaire, Siger de Brabant propose une interprétation du premier théorème en insistant sur le rapport entre la cause première et la cause secondaire, notamment sur les trois manières dont celle-ci reçoit ses vertus[12]. La source de cette distinction est la *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, co. En résumant le texte de Thomas, Siger précise que : (1) soit la cause première est la fin de l'action de la seconde, et alors elle donne à la cause seconde les puissances qui lui permettent d'agir ou de mouvoir pour atteindre cette fin ultime. (2) Soit la cause première donne à la seconde la substance et la forme par lesquelles l'effet est produit ; parfois la cause seconde reçoit, en plus de la substance et de la forme, la possibilité de conserver la nature et la substance par lesquelles elle agit. (3) Soit la cause première donne à la seconde seulement l'inclination ou la disposition (sans la substance et la forme) en vue de l'opération et de la matière dans laquelle elle devra agir. Le corps céleste, par exemple, ne reçoit pas de la cause qui lui est immédiatement supérieure (à savoir l'intelligence) la substance et la forme en vue de l'opération, mais seulement la disposition ou l'inclination d'agir sur la matière (de ce monde) ; le corps céleste reçoit la substance et la forme à partir de la cause première de l'univers. Siger conclut : la cause première est non seulement cause de l'effet de la cause secondaire, mais elle est cause de la vertu causatrice de la cause seconde[13]. Siger utilise « cause première » en deux sens : soit pour désigner la

---

generatio ; generans vero universale, sicut sol et relique stelle, complet, supplet et perficit generationem. Unde in II Physicorum : sol et homo generant hominem ; et in Libro vegetabilium : per virtutem stellarum fit forma in materia. Calor vero ignis intensius influit, sicut patet in combustione. Sed plus et minus dicunt completionem et incompletionem, magis vero et minus intensionem et remissionem. Unde dixit : plus influit etc. nec expressit magis.

10 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, c. 5, p. 65.

11 Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 8–9.

12 Je reprends ici l'essentiel de l'argumentation que j'ai présentée dans Baneu, Calma 2016, p. 160–161.

13 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 1, p. 37, l. 52–38, l. 76.

cause première de l'univers, à la fois efficiente et finale ; soit pour désigner une cause supérieure par rapport à une autre, dans la hiérarchie des substances séparées. Il donne un exemple : l'intelligence est la cause première qui dispose l'orbe en vue de l'action sur la matière, mais le premier principe de l'univers est la cause première qui donne à l'orbe la substance et la forme, c'est-à-dire les vertus mêmes qui lui permettent d'agir en tant que cause.

Le premier des trois modes de recevabilité décrits ne pose pas de difficulté particulière ; les deux derniers peuvent poser des difficultés de compréhension en raison de l'usage équivoque de l'expression *causa primaria*. Siger revient sur ce sujet dans la question 2 de son commentaire, immédiatement après un renvoi à Averroès. Il insiste encore sur le fait que parfois (*aliquando*) la cause seconde peut recevoir seulement la disposition en vue de l'opération et non pas la substance et la forme. La raison en est l'imperfection de la cause supérieure, nommée aussi cause première, qui ne dispose ni en acte ni en puissance du principe causal qui permettrait la production de l'effet de la secondaire ; la cause supérieure ne peut pas donner à la cause inférieure ce qu'elle-même n'a pas. Il est donc évident que, dans ce cas de figure, la cause première ne peut pas produire l'effet de la seconde sans la participation de celle-ci. Cette thèse est valable, continue Siger, même si l'on considère que la cause première est le principe de l'univers premier qui donne la puissance opératrice à la cause seconde. Cette puissance opératrice se trouve dans le premier principe selon un degré supérieur de noblesse et de perfection que lorsqu'elle se trouve dans la cause secondaire. En raison de la similitude entre l'effet et la cause, l'effet (imparfait) de la cause seconde ne pourra pas être produit immédiatement par la cause première puisque celle-ci agirait d'une manière plus parfaite que la cause seconde[14].

L'explication est suivie par les dix lignes polémiques visant Thomas et par la conclusion définitive : il ne faut pas entendre que si la secondaire (*secundaria*) reçoit de la primaire (*primaria*) la substance et la nature en vue de l'opération, la primaire peut produire par elle-même ce qu'elle peut produire ensemble avec la secondaire. On pourrait accepter une telle idée uniquement si la puissance par laquelle opère la secondaire se trouverait et dans la secondaire et dans la primaire selon la même raison d'être ; mais, on vient de le voir, ce n'est pas le cas[15].

Le titre de la question 2 du commentaire de Siger résume l'essentiel de l'argumentation : *Utrum causa primaria naturaliter possit producere effectum*

14 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 40, l. 38–41, l. 53.
15 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 41, l. 66–72.

causae secundae sine causa secundaria. Le thème de la causalité sans intermédiaire est abordé ouvertement, comme si le *De causis* l'aurait effectivement postulé. Pourtant l'opuscule n'est pas équivoque à ce sujet : la cause secondaire agit par une opération qui lui est propre (*sua operatio*, *ipsius actio*, *virtus sua*) et produit son propre effet (*suum effectum*). La répétition des possessifs dans les propositions 1–15 du chapitre I est révélatrice[16]. Les causes secondaires reçoivent toutes les qualités de la cause première, mais cela n'enlève rien au fait qu'elles ont leurs propres opérations, leurs propres vertus et exercent leur influence sur leurs effets, en dépit du fait que la cause première agit d'une manière plus noble et supérieure. Rien dans le texte même du *De causis* ne devrait laisser planer le doute sur le rôle et l'importance de la cause secondaire. On a l'impression que l'intention de Siger est de prévenir une interprétation du *De causis* I qui serait contraire à la lettre du texte. Il choisit d'expliquer l'adverbe de supériorité *plus* [*est influens*] par une préposition de séparation *sine* [*secundaria*]. On notera aussi que dans la reformulation conceptuelle de Siger, le verbe *influere* est remplacé par *producere*, le premier étant propre au vocabulaire du *Liber de causis*, alors que le second aux *Eléments de théologie* de Proclus[17]. Ces choix ne sont pas anodins parce que la question de la production sans intermédiaire ouvre la possibilité des débats distincts de ceux supposés par le thème de la supériorité de l'influence.

Siger rappelle que l'histoire de la pensée a déjà enregistré l'erreur qu'il souhaite combattre ; la critique d'Averroès dans le commentaire à la *Métaphysique* en témoigne[18] :

> Quidam homines vulgares et populares opinati sunt, sicut recitat Averroes super *nono Metaphysicae*, quod causa prima omnia faceret immediate, quod esset agere causam primariam sine secundaria. Et hi, sicut dicit, non habentes cerebrum ad bonum naturale tollunt ab entibus proprias operationes ; quae et essentias et virtutes. Et secundum sic dicentes

16 *Liber de causis*, I, 1–15 : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea.* (…). *Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam.* (…) *Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima causa efficit ; verumtamen efficit eam per modum alium, altiorem et sublimiorem. Et quando removetur causa secunda a causato suo, non removetur ab eo causa prima, quoniam causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua. etc.*

17 Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 8, l. 29.

18 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 40, l. 25–38.

> entia causata omnia essent frustra. Frustra enim est quod natum est includere finem aliquem, illum non attingens. (…) Et ideo dicendum quod causa primaria effectum causae secundariae non potest producere sine causa secundaria.

Le transfère doctrinal de *plus influere* au *sine secundaria* s'opère en raison de et après cette référence à Averroès qui est très particulière. Immédiatement après la référence explicite, Siger utilise le vocabulaire du *De causis* (*causa prima*, *causa secunda* etc.) dans un contexte où il fait également appel aux principes de la physique aristotélicienne adoptés aussi par Averroès : toute chose est créée en vue de sa fin, et si la fin n'est pas atteinte, alors la chose est en vain. Or la fin des causes secondaires consiste dans leur opération ; si elles sont créées, mais elles n'opèrent pas, elles seraient en vain. Le sens est créé en vue de la sensation, l'intellect en vue de la pensée ; l'imparfait en vue de la perfection, la matière en vue de la forme, la forme en vue de l'opération. Dans toute l'œuvre (éditée) de Siger de Brabant, on ne trouve aucune autre référence au livre IX du *Commentaire à la Métaphysique* d'Averroès. Dans la *Solutio* de la q. 2, le Cordouan est la seule autorité citée, de surcroît au tout début, ce qui donne l'impression que la suite n'est qu'une longue glose sur cette référence.

L'usage de cette critique d'Averroès en relation avec la question de l'occasionalisme est attesté dans la tradition latine d'avant le commentaire de Siger, notamment dans le *Sapientiale* de Thomas d'York[19]. Une autre occurrence se trouve dans les *Auctoritates Aristotelis*[20]. Dans l'état actuel des recherches, il m'est difficile de préciser la nature des rapports entre Siger et le florilège. En effet, le florilège *Auctoritates Aristotelis* tel qu'il nous est connu dans l'édition moderne, reprenne les premières impressions qui ont comme base la version recueillie à la fin du XIII^e^ siècle par Johannes de Fonte. Cependant, des formes primitives du florilège circulaient déjà auparavant et Siger pouvait connaître une version bien différente de celle que nous avons sous les yeux[21]. Seulement

19 Voir la contribution de Fiorella Retucci dans ce volume, p. 83. Dans la pensée médiévale la question de la séparabilité des accidents n'est évidemment pas liée uniquement au *Liber de causis* ; elle apparaît surtout dans les commentaires des textes où le problème du rapport entre accident et substance est directement abordé, comme la *Physique* et la *Métaphysique*. Voir, entre autres, Donati 2001 ; Bakker 1999 ; Imbach 1996a. Pour une perspective générale sur l'occasionalisme dans l'histoire de la philosophie voir Perler, Rudolph 2000.

20 *Auctoritates Aristotelis*, p. 135 : *Qui tollit a rebus suas proprias operationes non habet cerebrum aptum natum ad omne bonum, quia tollit ab eis eorum proprias essentias*.

21 Hamesse 1994, p. 492–495 ; 1995, p. 515–531 ; *Auctoritates Aristotelis*, p. 13 ; Bougerol 1973, p. 151, n. 42.

une recherche sur la tradition manuscrite des *Auctoritates* pourrait préciser si le renvoi à Averroès a été inclus dans le florilège avant ou après le commentaire de Siger[22]. On peut cependant noter quelques similarités entre le texte de Siger et le florilège, notamment l'usage des mots *tollere* et *operationes*, absents dans les textes d'Averroès et de Thomas d'York. Une autre similarité : ni Siger ni le florilège ne mentionnent le cœur de l'argument d'Averroès selon lequel les choses se distinguent les unes des autres par les opérations qui leur sont propres. La thèse apparaît tant dans le *Commentaire à la Métaphysique* que dans le *Tahāfut al-tahāfut*.

2.1 *Contre l'occasionalisme : Averroès et Siger*

Dans le *Commentaire à la Métaphysique*, livre IX, Averroès attaque en cinq lignes la position des *moderni*[23] qui soutiennent que Dieu intervient immédiatement (*sine medio*) dans le monde. Il considère que cette idée est étrangère à la nature humaine, et les tenants d'une telle position n'ont pas le cerveau naturellement disposé au bien. En effet, si Dieu intervenait directement dans le monde, alors, dans l'ordre naturel des choses, les étants ne disposeraient pas d'action propre. Et s'ils n'ont pas d'action propre, ils n'ont pas de substance propre ; les opérations se distinguent les unes des autres par les substances qui les produisent. Si les étants n'avaient pas de substance propre, ils ne se distingueraient pas les uns des autres. Notons que l'absence d'opération propre est interprétée par Averroès comme une négation de l'identité et par Siger comme une négation de la téléologie organique :

> Moderni autem ponunt unum agens omnia entia sine medio, scilicet deum. Et contingit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturaliter. Et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias. Actiones enim non diversantur nisi per essentias diversas. Et ista opinio est valde extranea a natura hominis. Et qui recipiunt hoc, non habent cerebrum habile naturaliter ad bonum[24].

22 Les résultats d'une telle étude seront sans aucun doute intéressants dans la mesure où la présence de la citation dans le florilège avant l'exégèse de Siger mettrait en question la connaissance directe du texte d'Averroès ; et une présence postérieure à l'exégèse de Siger pourrait attester, une fois de plus, son influence au sein du milieu universitaire parisien.

23 Averroès utilise le terme *moderni*, et non pas *homines vulgares et populares* comme Siger, qui choisit de donner un ton plus agressif à sa polémique.

24 Averroès, *Super Metaphysicam Aristotelis IX*, p. 38.

Les *moderni* sans cerveau évoqués par Averroès sont les théologiens ash'aristes présents en Espagne et au Maghreb. Le ton et la thèse rappellent sa critique acerbe contre al-Ghazālī dans le *Tahāfut al-tahāfut* où il prend le temps d'expliquer tous les points faibles de l'argumentation ash'arite[25]. Selon celle-ci, tous les effets de ce monde sont les résultats de l'intervention immédiate de Dieu dans la mesure où tous les atomes de toutes les choses sont créés *ex nihilo* à chaque instant et d'une manière successive. Il existent uniquement des étants distincts, créés et récréés par Dieu à chaque instant différemment. Les objets n'ont aucun rapport causal objectif entre eux. Pour reprendre une expression de Barry Kogan : « les causes ne subsistent pas suffisamment longtemps pour produire des effets, » parce que les atomes de ce que les philosophes appellent causes (comme tous les atomes de toutes les choses) disparaissent dès qu'ils sont créés *ex nihilo* ; et ils sont récréés *ex nihilo* à l'instant suivant. Les choses que l'on appelle généralement « cause » et « effet » sont en réalités inertes, n'ont aucune connexion entre elles sauf Dieu qui les créées l'une et l'autre d'abord séparément et ensuite conjointement[26]. Il n'existe aucun rapport causal entre le coton et le feu ; Dieu créé le coton et le feu en t_1 et le coton enflammé en t_2. La connexion cause-effet est une simple supposition de notre part : la satiété ne présuppose pas nécessairement qu'on a mangé ou qu'on a bu, ni l'incendie ne présuppose pas nécessairement le contact avec le feu. Dieu peut produire tous ces effets directement ou par l'entremise des anges[27] : la satiété sans que nous ayons mangé, l'incendié sans aucun contact avec le feu, et ainsi de suite. Les anges n'agissent pas par leur volonté ou par le ressort d'une certaine autonomie d'action, mais ils accomplissent entièrement la volonté divine. Les intermédiaires ou causes secondaires réalisent ce que Dieu leur ordonne, sans que ces intermédiaires apportent à l'effet quelque chose qui leur soit spécifique.

Averroès réagit contre cette perspective en s'efforçant de donner une dimension plus active aux intermédiaires : les causes secondaires ne sont pas les transmetteurs passifs d'une volonté supérieure, constamment renouvelée et constamment manifestée par Dieu, mais elles agissent activement sur les

25 Averroes, p. 316–318. Pour une bibliographie et des ressources en ligne sur al-Ghazālī, voir le site : https://www.ghazali.org/ ; et surtout les deux volumes *Islam and Rationality* publié par Brill (2015), en accès libre. Cf. Kogan 1985, p. 73.

26 Cf. Kogan 1985, p. 89–91.

27 Il n'existe pas un consensus parmi les chercheurs sur la position d'al-Ghazālī sur les anges. Selon Griffel 2009, p. 150–173, al-Ghazālī donne un rôle actif aux intermédiaires, alors que Marmura 2000, p. xxiv–xxv ne partage pas cette idée. Voir aussi Daiber 2015 ; Rudolph 2016 ; Kogan 1985, p. 78.

effets de ce monde. Averroès considère la position ash'arite comme une forme inférieure de la pensée : un sophisme[28] ou un discours sans logique pratiqué par certains théologiens qui nient l'existence de l'efficacité des causes dans les choses sensibles. Il est évident que toutes les choses ont une essence et une nature propre qui déterminent leurs opérations spécifiques ; si les choses n'avaient pas une nature propre, elles ne se distingueraient pas les unes des autres. Et si l'on niait le propre d'un étant, on nierait son existence même.

Le *Tahāfut al-tahāfut* a été traduit en latin par Kalonymus ben Kalonymus ben Meir après la mort de Siger. La complexité de l'argumentation des disciples d'al-Ghazālī et de la réponse d'Aveorrès ne peut pas se deviner dans les cinq lignes du *Commentaire à la Métaphysique* cités par Siger.

2.2 *Contre l'occasionalisme : Maïmonide et Thomas*

Les auteurs latins du XIII^e^ siècle pouvaient avoir connaissance des doctrines ash'arites par Maïmonide qui n'épargne pas son énergie en les réfutant. En effet, dans le *Guide des égarés*, I, c. 73, notamment la proposition VI, Maïmonide décrit leurs opinions : ils estiment que l'étoffe est teinte en rouge par Dieu, non pas par l'artisan ; que la plume qui laisse des traces sur le papier est bougée par Dieu (qui a créé le mouvement dans la main qui se meut, et ainsi de suite) ; et notamment que Dieu peut créer les accidents indépendamment de la participation de la substance et des autres causes intermédiaires[29]. Thomas d'Aquin connaît ces pages du *Guide* de Maïmonide et s'y réfère explicitement dans le *De veritate*[30] (q. 5, a. 9, ad arg.) :

> Ad quartum dicendum quod obiectio illa (i.e. Augustinus, *De civ. Dei*, V, c. 9) tangit quandam opinionem quae habetur in libro *Fontis vitae* (II, n. 9–10), qui ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit sed quantitas quae est in materia impedit formam ab actione, et omnis actio quae attribuitur corpori est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore ; et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse Loquentium in lege Maurorum ; dicunt enim quod ignis non calefacit sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes, et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum : unde dicimus quod

28 Il est intéressant de noter que Siger utilise (q. 2, p. 41, l. 54–62) le même argument qu'Averroès dans *Tahāfut al-tahāfut* : *Unde sophistice quidam arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto illius accidentis* etc.

29 Dans l'édition Munk 1856, voir p. 388–395.

30 L'édition léonine renvoie erronément au *Guide des égarés* I, c. 72 au lieu de c. 73.

> corpora per virtutem corporalem agunt, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda.

Thomas se montre virulent et décrit cette position comme insensée (*stulta*) parce qu'elle enlève aux choses naturelles leur opérations propres ; et cela contredit et la foi et la philosophie[31]. Dans la *Summa theologie* Ia, q. 105, a. 5, que Siger connaît et cite dans son commentaire au *De causis*[32], Thomas reprend la critique contre certains (*aliqui*) qui prétendent que Dieu intervient directement dans le monde. Bien que Thomas ne mentionne pas explicitement ses adversaires, on reconnaît, d'après l'exemple de Dieu qui chauffe dans le feu, qu'il envisage toujours les occasionalistes de l'Islam[33].

En somme, Thomas connaît la description détaillée de la position des ash'arites d'après le *Guide des égarés*, mais semble ignorer la critique d'Averroès dans le commentaire au livre IX de la *Metaphysique*[34]. Siger semble ignorer la description faite par Maïmonide qu'il cite trois fois dans son œuvre pour d'autres sujets ; en revanche, il connaît la brève critique d'Averroès. En somme : l'un ne connaît pas la source de l'autre, et pourtant Thomas et Siger partagent et la même position contre l'occasionalisme des ash'arites et la même opinion sur la nécessité de l'action propre de chaque chose (inclusivement des causes secondaires). Comment comprendre alors la critique de Siger contre Thomas ? Que vise-t-il précisément ?

3 Les *Sentences* de Thomas

Regardons de nouveau les dix lignes de la q. 2 de Siger qui répondent à une argumentation du commentaire aux *Sentences* de Thomas :

---

31 Sur la position de Thomas face à l'occasionalisme dans l'Islam, voir entre autres Anawati 1982 ; Gardet 1976 ; Fakhry 1958.

32 Outre les similitudes montrées auparavant (p. 266), voir Calma 2003, p. 127–128.

33 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 105, a. 5, co : *Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur ; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile.*

34 Les occurrences sont : *In Boethii De trinitate*, q. 6, a. 4, co. 3 (sur la simplicité des substances séparées) ; *De potentia* q. 6, a. 1, ag. 18 (sur le rapport entre la puissance active et la puissance passive) ; *De veritate*, q. 18, a. 2, co. et q. 18, a. 5, co. (les deux occurrences au sujet de la puissance passive).

Thomas d'Aquin, *In IV Sententiarum*, d. 12, q. 1, art. 1, n. 22–23, Moos, 1947, p. 498–499 :	**Siger de Brabant, *Questiones super Librum de causis*, q. 2, p. 41, l. 54–62 :**
Dicendum ad primam questionem (i.e. utrum accidentia sint hic sine substantia), quod sicut dicitur prima propositione *Libri de causis* « causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda ». Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in causatum illud ; sicut remoto rationali, remanet vivum, quo remoto remanet esse. Cum ergo causa prima accidentium et omnium existentium Deus sit ; causa autem secunda accidentium sit substantia, quia accidentia ex principiis substantiae causantur ; poterit Deus accidentia in esse conservare remota tamen causa secunda, scilicet substantia. Et ideo absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens esse sine subiecto.	Unde sophistice quidam arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto illius accidentis, propter hoc quod causa prima est causa omnium causarum mediarum accidentis inter ipsam et accidens, et ideo sola facere possit quod existat accidens, quamquam accidenti nulla existat aliarum causarum accidentis ; et cum substantia sit aliqua causa accidentis, poterit facere ut sine substantia subsistat accidens. Ratio, ut manifeste apparet, deficit secundum ea quae prius dicta sunt. Ut tamen sane intelligitur, sciendum est quod primariam causam posse facere accidens existere sine subiecto illius accidentis confitemur. Hoc tamen est non propter istam rationem : est enim oratio conclusa peior seipsa non conclusa.

Le fragment de Thomas porte les guillemets de l'édition de Moos ; pourtant, la proposition entre guillemets n'apparaît pas dans le *De causis*. Cette fausse citation et la phrase qui suit, à partir de *unde quando* jusqu'à *remanet esse*, est une paraphrase des propositions 9–18 du chapitre 1 du *De causis*. Le vocabulaire et les doctrines sont conformes à l'opuscule, mais Thomas forge les expressions *vehementior impressio* et *removere influentiam*. Elles n'apparaissent jamais dans le *Liber de causis*, et aucun autre auteur médiéval recensé dans la base des données de Brepolis ne les utilise en relation avec le *Liber de causis*. De surcroît, Thomas les utilise seulement dans ces pages du *Commentaire aux Sentences*. Dans le *De causis*, on lit *vehementior operatio* au lieu de *vehementior impressio* et *removere virtutem* au lieu de *removere influentiam*.

Ruedi Imbach a montré que la référence au *De causis* représente pour Thomas l'occasion de redéfinir l'accident, en faisant également appel à Avicenne. L'accident n'est pas ce qui a l'être dans le sujet (*esse in subiecto*) – une définition jugée trop restrictive pour les buts de l'argumentation –, mais comme ce qui a l'être dans quelque chose (*esse in alio*). Selon cette nouvelle définition, l'accident a l'être non seulement dans la substance, mais aussi dans la quantité, l'enjeu étant de trouver des arguments et des autorités philosophiques pouvant justifier que le changement de substance qui a lieu lors du miracle n'entraîne pas la destruction des accidents[35].

Dans les prémisses du syllogisme, Thomas n'utilise pas la thèse du *plus influere*, mais la proposition I, 11, qui insiste sur l'opposition *removere – remanere*[36] et sur la supériorité ou la noblesse de l'adhérence (*adhaerentia*) de la cause première par rapport à son effet. La thèse du *plus influere* est la conclusion du syllogisme : étant donné que Dieu est cause et de l'accident et de la substance et que Dieu peut conserver dans l'être les accidents sans la substance (*remota… substantia*), il faut en conclure sans ombre de doute (*absque omni dubitatione*) que Dieu peut faire l'accident sans la substance (*Deus potest facere accidens sine subiecto*)[37]. Thomas, dans ce texte particulier, se sert d'une série d'arguments empruntés au *De causis* pour déduire que Dieu peut produire les effets sans la participation des intermédiaires : *in esse conservare* devient *facere sine subiecto*.

On trouve une explication du même miracle dans le *Quodlibet* IX, 3 :

> Respondeo dicendum, quod accidentia sunt ibi sine subiecto : quod qualiter esse possit, hinc considerandum est. Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in *Libro de causis*, prima causa vehementius imprimit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda. Unde fit, ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retraxit, ut dicitur ibidem in *commento*. Universalis

35 La place de cette redéfinition de l'accident dans l'œuvre de Thomas a été analysée notamment dans Imbach 1996b, 1996c ; Imbach, Pralong 2012.

36 *Liber de causis*, I, 11 : *… quod quando tu removes virtutem rationalem… non remanet homo sed remanet… Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet… quoniam esse non removetur… sed removetur vivum ; quoniam causa non removetur per remotionem…, remanet ergo…*

37 Antoine Côté cite et commente ce fragment des *Sentences*, mais sans mentionner la conclusion de Thomas (p. 697) ; en effet, celle-ci incommode considérablement la démonstration générale de M. Côté. En revanche, celui-ci essaie de convaincre le lecteur que Thomas s'inspire fortement de la prop. I, 14 du *De causis* qui soutient que la cause première aide (*adiuvat*) la seconde dans l'opération de celle-ci. Pourtant cette proposition n'est nullement citée ou utilisée par Thomas dans son explication dans les *Sentences*.

> autem causa et prima omnium entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium – ipse enim est creator substantiae et accidentis –; sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiae principiis accidentia producuntur; unde secundum naturae ordinem accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subiecto esse non possint. Tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota. Et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subiecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse.

En dépit des similitudes, notons quatre différences entre le *Quodlibet* et les *Sentences*. La plus manifeste est l'attribution du *De causis* à Aristote. En effet, avant la signifiante découverte de la dépendance envers les *Eléments de théologie*, Thomas avait soutenu, comme la plupart des auteurs de son temps, son origine aristotélicienne. Une autre différence consiste dans la distinction absente dans les *Sentences* entre l'ordre naturel des choses selon lequel les accidents dépendent des principes de la substance et le caractère extraordinaire de l'intervention immédiate de Dieu dans le sacrement eucharistique qui assure la subsistance des accidents sans leur substance. Une troisième différence : seulement dans le *Quodlibet*, Thomas précise que la cause première peut agir davantage sur l'effet de la cause secondaire dans la mesure où les causes sont ordonnées (sous-entendant : essentiellement ordonnées) entre elles. Une quatrième différence : dans le *Quodlibet*, Thomas se limite à traiter la possibilité que les accidents subsistent sans la substance, sans rien dire sur leur production immédiate – pourtant ce sujet est discuté dans les *Sentences*.

Tout au long de sa carrière, Thomas aborde à plusieurs reprises la question du sacrement eucharistique, mais cite le *De causis* seulement dans les deux textes mentionnés auparavant (IV *Sent.* et *Quodl.* IX)[38]. Les autres références, explicites ou implicites, de Thomas au *De causis* I portent sur des thèmes différents : l'étant qui procède de Dieu (*In II Sent.*, d. 37, q. 1, a 2, sed contra) ; l'étendu de la puissance de la cause première par rapport à la seconde (*Contra Gent.*, II, c. 89, § 15) ; la miséricorde de Dieu (*Summa theol.*, Ia, q. 21, a. 4, co) ; le désir de la fin (*Summa theol.* IaIIae, q. 2, a. 6, arg. 2)[39]. Son commentaire au *De cau-*

38 Sur la question du miracle chez Thomas, voir entre autres Pouliot 2005, p. 29 sq.

39 Dans le deuxième volume du *Reading Proclus and the Book of Causes*, Pascale Bermon analyse le dossier des citations explicites du *Liber de causis* dans l'œuvre de Thomas ; elle en a dénombré 31 occurrences. Une recherche rapide des citations implicites sur l'usage du premier chapitre du *Liber de causis* fait ressortir 7 autres occurrences. Les chiffres et l'enquête portent sur toutes les œuvres de Thomas, sauf le commentaire au *Liber de causis*.

sis ne contient aucune mention sur la séparabilité des accidents, la validité du premier théorème étant discutée à la fois en fonction des rapports essentiels-accidentels et des autres comparaisons entre les causes.

En revenant sur la q. 2 de Siger, il faut noter que le thème de la séparabilité des accidents est présenté comme une conséquence de l'occasionalisme. Si l'on accepte que la cause première produit sans intermédiaire, alors on peut aussi accepter que la cause première fait subsister les accidents sans leur substance. À partir de la production sans intermédiaire on déduit la subsistance sans intermédiaire. On doit observer tant dans l'énoncé que dans le corps de la question 2 de Siger la présence de l'adverbe *naturaliter*. Il est employé aussi par Averroès dans la critique contre les ash'arites dans le *Commentaire à la Métaphysique*. Siger et Averroès restreignent ainsi la discussion à l'ordre de la nature et à la raison naturelle. La raison naturelle, si elle est correctement conduite, oblige à un seul type d'argumentation, en faveur de la participation active des causes secondaires dans la production des effets. Il n'est pas inutile d'insister que Siger ne conteste pas le miracle eucharistique : il concède explicitement que la cause première peut faire subsister les accidents sans la substance[40], mais cela ne tient pas du domaine de la raison naturelle. En fin de compte, Siger n'aurait aucune raison de s'opposer aux lignes du *Quodlibet* de Thomas qui précise que la séparabilité des accidents tient du miracle, du surnaturel.

En reconsidérant dans le contexte ces dix lignes de la q. 2 du commentaire de Siger, force est de constater qu'il n'existe aucune base textuelle pour affirmer qu'elles représentent une critique de la conception générale de Thomas sur la causalité secondaire. On aurait pu soutenir une telle hypothèse dans la mesure où l'on affirmait également soit que Siger ne connaît pas les autres textes de Thomas (ce qui n'est pas vrai)[41] ; soit qu'il porte une attaque gratuite en ignorant ou même en modifiant volontairement la véritable teneur de la doctrine de Thomas (ce qui tient d'un type d'interprétation spéculative sans preuve et sans valeur).

---

40 Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 41, l. 62–64 : *Ut tamen sane intelligatur, sciendum est quod primariam causam posse facere accidens existere sine subiecto illius accidentis confitemur. Hoc tamen est non propter istam rationem : est enim oratio conclusa peior seipsa non conclusa.* Siger revient encore sur la question de l'immédiatisme divin et précise qu'il n'entend pas parler des miracles (q. 25, p. 102, l. 56–60) : *quod autem dicimis omnia quae fiunt hic inferius reduci in causam primam et nihil esse novum nec in anima nec in voluntate nec in aliis a causa prima immediate, intelligendum est secundum communem usum et naturale fieri factionis ipsarum rerum, non intendente miracula et prodigia Dei omnipotentis immediate a Deo causata.*

41 Voir *supra* n. 34. En outre, un tableau des lieux parallèles entre le commentaire au *De causis* de Thomas et le commentaire au *De causis* de Siger se trouve dans Calma 2016a, p. 27–28.

4 Le *De causis 1* après Siger

Parmi les commentaires au *De causis* récemment découverts et édités, au moins quatre font écho à la question 2 du commentaire de Siger.

4.1 *L'Anonyme* Sectator philosophie

L'un de ces commentaires est anonyme, court (il comporte seulement quatre questions) et composé avant la censure parisienne de 1277[42]. Conservé dans un manuscrit parisien, l'auteur a probablement été maître ès arts à l'Université de Paris. Il connaît manifestement le commentaire sur le *De causis* de Thomas d'Aquin dont il s'inspire pour la question des causes ordonnées essentiellement et accidentellement, et pour la question de la validité de la première proposition pour tous les genres de causalité[43]. Il connaît également le commentaire de Siger au *De causis* dont il emprunte des thèmes, des titres, des arguments et des expressions. La question 2 de l'Anonyme interroge, comme Siger : *Utrum causa prima possit producere suum effectum sine causa media*. Du maître brabançon il reprend des arguments *pro*, *contra* et des expressions de la *Solutio*, notamment le renvoi à Averroès[44]. L'Anonyme défend également des idées qui ne se lisent pas chez Siger. Sa *Solutio* débute par une très claire prise de position : malgré les raison énoncées dans les arguments *pro*, qui s'accordent avec la vérité de la foi, et postulent la possibilité de l'intervention directe, la philosophie soutient le contraire. L'anonyme se range dans la secte des philosophes qui ne voient pas une concordance entre la foi et la raison au sujet de l'intervention immédiate de Dieu. Un témoignage rare de la part d'un maître ès arts qui définit clairement sa profession : il fait partie des *sectatores philosophiae*[45], et en tant que tel il est obligé de dire que la cause première ne peut rien produire sans la secondaire. Il réfléchit à cette question en tant que philosophe, il exprime alors sa position en donnant d'une part des arguments d'autorité, et d'autre part une démonstration philosophique.

---

42 Il est édité et succinctement commenté dans Calma 2016a, accessible en ligne https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/M.SA-EB.5.111557.

43 Un tableau des lieux parallèles se lit dans Calma 2016a, p. 43–44.

44 Anonyme *Sectator philosophie*, *Questiones super Librum de causis*, 2016, p. 49, l. 33–50, l. 10 : *Licet credamus secundum fidem rationes simpliciter verum concludere, secundum philosophiam tamen, cuius sectatores summus, dicendum est quod causa prima nihil possit producere sine causa secunda. Quod patet primo ex auctoritate, primo, Commentatoris* IX Metaphysice *qui dicit quod populares dicunt Deum immediate agere in omnibus; sed isti habent cerebrum ineptum ad omne bonum.*

45 Sur la rareté de cette formule voir Calma 2016a, p. 43.

Pour l'Anonyme, l'occasionalisme pose des problèmes au niveau de la compréhension de la temporalité et de la corruption. En effet, tout ce qui tient du monde sublunaire est soumis au temps ; or il n'est pas possible d'envisager le temps sans le mouvement du ciel. Par conséquent, toutes les actions dans ce monde (comme la génération et la corruption) sont produites par l'entremise ou avec la participation du ciel (*mediante celo*). Dieu n'agit pas sur et dans ce monde autrement que par le ciel (*Deus non agit in istis inferioribus nisi mediante celo*). Exclure la participation du ciel c'est exclure la temporalité comme spécificité du monde sublunaire ; ce qui est une absurdité[46]. La même difficulté liée à la temporalité et à la participation du ciel est remarquée par un autre(?) anonyme dans un commentaire au *De generatione et corruptione* faisant usage des *Éléments de théologie*[47].

4.2 *Jean de Mallinges*

Plusieurs auteurs médiévaux portent le nom Jean de Mallinges ; celui qui a composé un commentaire au *Liber de causis* a été actif à l'Université de Paris très vraisemblablement dans le dernier quart du XIII^e^ siècle. L'hypothèse que cet auteur soit le procureur de la Faculté des arts qui écrit une lettre au Pape Martin IV en faveur de son institution reste à discuter, mais elle ne paraît pas improbable[48]. Son commentaire au *De causis* est composé certainement après celui de Siger et avant la canonisation de Thomas d'Aquin (18 juillet 1323), possiblement avant le commentaire de Gilles de Rome au *De causis* (1289–1291).

Jean examine d'une manière assez détaillée plusieurs aspects concernant les causes supérieures. Il essaie de définir ce que c'est qu'une cause première (q. 1 et q. 2) ; il analyse son unicité (q. 3), la manière dont la cause primaire influe davantage que la secondaire (q. 4), la possibilité que la seconde agisse sans la première (q. 5), la possibilité que la participation conjointe de la cause pre-

46 Anonyme *Sectator philosophie*, *Questiones super Librum de causis*, p. 50, l. 3–14 : *Secundo, patet* 11 *Celi et mundi ubi dicit Philosophus quod celum est ligamentum illorum inferiorum cum superioribus, ita quod mediante celo superiora agunt in istis inferioribus ; contra ergo immediate. Et probatur : quia actiones que sunt in istis inferioribus sunt temporales, et non essent temporales nisi hec esse⟨n⟩t per celum, quia si celum non esset motus, non esset nec tempus ; quare relinquitur quod actiones in istis inferioribus sint mediante celo. Item, extremum non agit in extremum nisi per medium. Deus et ista inferiora sunt extrema. Celum est medium cum communicat cum inferioribus ratione corporeitatis, cum superioribus ratione eternitatis. Ergo Deus non agit in istis inferioribus nisi mediante celo.*

47 Voir Donati 1998, p. 374, n. 15 : *Iste autem* (scil. motor primus) *per se non est causa sufficiens effectuum inferiorum sine causis mediis, quia novitas in effectu de necessitate exigit novitatem in causa.*

48 Sur cet auteur et le commentaire, voir Baneu, Calma 2016.

mière et de la cause seconde soit d'une plus grand efficacité que l'opération de la cause première seule (q. 6). Enfin, si la cause première peut agir dans l'effet de la cause seconde sans la participation de celle-ci (q. 7) : *Utrum prima causa possit in effectum secunde absque secunda*.

L'un des arguments *contra* de la q. 7 renvoie tacitement à la q. 2 de Siger[49], d'où sont repris le vocabulaire (*vulgares non habentes cerebrum ad bonum naturale*) et l'argumentation sur les opérations propres des étants. Notons que le renvoi à Averroès se fait par l'entremise des certains (*aliqui dicunt, quod secundum quod vult Averroys*). L'origine de la critique contre les ash'arites est oubliée ; on retient seulement la nouvelle vie que cette polémique connaît dans le monde latin. Le fait que ce renvoi soit dans un argument *contra* et non pas dans la *solutio* laisse ouverte la possibilité qu'il soit formulé par un étudiant participant à la leçon du maître ; cela pourrait justifier l'inconsistance philosophique du résumé[50].

Le renvoi à Averroès est suivi d'une discussion qui résume les parties de la q. 1 et de la q. 2 du commentaire de Siger sur le trois manières de recevoir l'influence de la cause première[51]. Le texte de Jean en donne un résumé incorrect ou incomplet. Des trois modes présentés par Siger, seulement les deux derniers sont retenus[52]. Le dernier est décrit ainsi : la cause première donne la disposition à la cause seconde quand (*quando*) celle-là ne lui donne pas la substance (qui correspond à l'autre mode de réceptivité). On en déduit que l'effet reçoit la forme et la substance uniquement de la cause seconde et non pas de la première[53]. Ce raccourci ne fait pas justice à la thèse de Siger pour

49 Jean de Mallinges, *Reportationes super Librum de causis*, p. 226, l. 3–13 : *Ad istam questionem dicunt aliqui quod, secundum quod vult Averroys Super IX Metaphysice aliqui sunt philosophi vulgares non habentes cerebrum ad bonum naturale ⟨qui⟩ dicunt omnia immediate procedere a prima causa, et isti auferunt virtutes et operationes entium omnium ; et sic entia omnia essent frustra cum non ordinantur in aliquem finem que est operatio entium. Duplex est causa prima : que tribuit virtutem et substantiam secunde, alia que non tribuit hec, sed solum dispositionem et applicationem ad opus quando non tribuit substantiam, quia virtus non est eiusdem rationis. Dicunt, igitur si debeat causari a prima causa, hoc debet fieri mediante causa secundaria, cum causatum solummodo recipiat virtutem et substantiam a causa secundaria et non a prima*.

50 Cf. Baneu, Calma 2016, p. 160, n. 25 et p. 162.

51 La source remonte, comme il a été noté déjà (*supra*, p. 271), à la *Summa* (Ia, q. 105, a. 5) de Thomas.

52 La même thèse est pourtant correctement résumée dans l'argument *contra* de la q. 4 de Jean (éd. Baneu, Calma, p. 221, l. 12–18).

53 Jean de Mallinges, *Reportationes super Librum de causis*, p. 226, l. 8–13 : *Duplex est causa prima : que tribuit virtutem et substantiam secunde, alia que non tribuit hec, sed solum dispositionem et applicationem ad opus quando non tribuit substantiam, quia virtus non est eius-*

deux raisons. D'une part, il ne distingue pas entre la cause première et la cause primaire, en présentant les modes réception selon un rapport de disjonction : la cause secondaire reçoit soit les puissances opératrices soit la disposition. D'autre part, il laisserait entendre que la cause secondaire peut recevoir les puissances opératrices de toute autre cause première, c'est-à-dire de toute autre cause supérieure dans la hiérarchie. Jean montre dans sa réponse, à juste raison, qu'une telle hypothèse est absurde dans la mesure où l'homme ne reçoit pas l'âme d'une quelconque cause supérieure, par exemple des astres, mais seulement de la cause primaire, de Dieu[54].

Jean insiste, comme l'Anonyme *Sectator philosophie*, sur le rôle du ciel : la première n'est pas la cause du générable et du corruptible sans la participation du ciel[55]. Lorsqu'il répond à Averroès, cette fois en s'adressant directement au Cordouan et non pas à l'intermédiaire duquel il reprend le renvoi[56], Jean affirme la validité de la thèse de l'intervention immédiate parce que la première pourrait faire par soi les mêmes effets qu'elle produit par l'entremise de la seconde. Cependant la raison de l'existence des intermédiaires et de leur rôle actif dans l'opération de la cause première réside dans la vertu sociale[57] de la cause première, dans sa volonté de partager et de communiquer ses vertus causales à des intermédiaires. Cela résout la question de la pluralité des effets créés immédiatement par Dieu et nie la thèse selon laquelle *ab uno simplici nisi unum*.

---

dem rationis. Dicunt igitur : si debeat causari a prima causa, hoc debet fieri mediante causa secundaria, cum causatum solummodo recipiat virtutem et substantiam a causa secundaria et non a prima.

54 Jean de Mallinges, *Reportationes super Librum de causis*, p. 227, l. 32–34 : *Ad quartam dico quod stelle non sunt causa primaria que tribuant substantiam et virtutem, quia anima intellectiva non est ab orbe neque a stellis ; et sic non possunt causare hominem per se stelle.*

55 Jean de Mallinges, *Reportationes super Librum de causis*, p. 227, l. 28–31 : *Ad tertiam rationem dico quod causa prima non potest causare aliquod generabile vel corruptibile sine motu corporum celestium sive modo quo causatum est a corporibus superioribus ; tamen quia ipsa nobiliori modo causat, sic modo creationis bene potest.*

56 Jean de Mallinges, *Reportationes super Librum de causis*, p. 227, l. 35–228, l. 1 : *Ad dicta Averroys dico : cum si ⟨deesset⟩ causa secundaria, tunc fierent omnia immediate a primo. Dico quod si eodemmodo causa prima posset in causatum secunde per se sicut potest cum secunda, tunc haberet veritatem. Sed causa prima propter communicabilitatem et largitatem non vult sola existere sine aliis et similiter non vult sola habere rationem causalitatis, sed aliis communicat causationem.*

57 La thèse este soutenue, dans un contexte thématique très similaire, par Thomas d'York : *quamvis sit sufficientissimus agens, tamen vult habere cooperatores*. Cf. la contribution de Retucci dans ce volume, p. 85.

4.3 *Raoul le Breton*

Un commentaire sur le *De causis* récemment édité a été attribué, avec des preuves solides, à Raoul le Breton. La q. 4 a pour thème : *Utrum causa prima possit producere effectum cause secunde absque causa secunda.* Dans l'argument *contra* on trouve le renvoi à Averroès (cité erronément : livre VIII ou lieu de livre IX de la *Métaphysique*), le thème de l'intervention immédiate et l'argument sur les étants privés de leur opérations propres[58]. Dans la suite de l'argument, on lit une distinction plutôt caractéristique des premiers commentaires du *De causis*, notamment Roger Bacon et Ps. Henri de Gand, sur les causes intrinsèques (la matière et la forme) et les causes extrinsèques (l'efficiente et la finale)[59]. La foi et la vérité enseignent conjointement que la cause première ne peut pas produire des effets sans matière et sans forme ; donc la cause première ne peut pas agir toute seule[60]. Cependant, si l'on considère la question d'un point de vue de la participation des causes efficientes, la foi et la philosophie ont des positions divergentes, notamment en ce qui concerne la pluralité des effets produits immédiatement par la cause première[61].

Dans sa réponse, Raoul oppose à plusieurs reprises la philosophie et la foi, les philosophes et les théologiens. Il n'est pas toujours possible de discerner avec clarté sa propre opinion. Il est également vrai que le manuscrit est de mauvaise qualité ; les éditeurs ont fait des efforts pour rendre le texte compréhensible[62] :

---

58 Raoul le Breton, *Questiones super Librum de causis*, p. 313, l. 2–7 : *In oppositum est Commentator in VIII* Metaphisice *et probatur per rationem suam : quia si prima causa posset producere absque causis secundis, aliqua agentia essent otiosa et frustra essent, et istud est inconveniens. Quare etc. Item, si prima causa posset producere absque causis secundis, tunc prima causa auferret ab entibus suas operationes proprias ; sed hoc est inconveniens quod auferat proprias operationes entium ; quare etc.*

59 Voir si *supra*, p. 265.

60 Raoul le Breton, *Questiones super Librum de causis*, p. 227, l. 8–12 : *Intelligendum quod sunt quedam cause rerum intrinsece, ut materia et forma ; alie sunt extrinsece, ut efficiens et finis. Modo secundum fidem et veritatem causa prima sine causis intrinsecis non posset effectum producere quia sunt de essentia effectus et nichil potest causari sine sua essentia ; quare etc.*

61 Raoul le Breton, *Questiones super Librum de causis*, p. 227, l. 13–18 : *Sed utrum effectus possit produci mediantibus causis secundis efficientibus, alia est opinio Commentatoris et Philosophi et ⟨alia fidei⟩ veritatis. Quia volunt philosophi quod sine causis secundis non possunt plures effectus produci quia idem manens idem natum est semper facere idem ; sed prima causa est maxime una ; ergo solum videtur unum produci et non plura. Maior patet* II De generatione.

62 Mes ajouts et suggestions de corrections sont faits à partir du manuscrit. Le texte dans l'édition lit (p. 314, l. 18–27) : *Ad aliam dico quod causa est effectus cuiuslibet mediate et non immediate. Istud tamen est erroneum et contra fidem quia debemus scire quod causa prima potest causare omnia absque secundis † et etiam plus est accidens siue subiectum nichilominus tamen esset ⟨* * *⟩ quia semper inclinationem haberet ad subiectum et*

> Ad aliam: quod causa ⟨prima⟩ est ⟨in actu respectu⟩ effectus cuiuslibet mediate et non immediate[63]. Istud tamen est erroneum et contra fidem quia debemus scire quod causa prima potest causare omnia absque secundis, et etiam plus est accidens sine subiectum. Nichilominus tamen esset ⟨accidens⟩, quia semper inclinationem haberet ad subiectum et ideo esset semper accidens. Et ratio huius non est melior, quod sic[64] omnia possit facere, quia prima causa omnes virtutes aliarum causarum habet excellentiori modo quam sint in causis secundis. Sed cause ⟨secunde⟩ possunt produci (*ms.*: produce) et mediate (*sic in ms.*) ⟨a⟩ prima causa. Ergo multo fortius prima causa sine ipsis effectus omnes producet.

Raoul se range du côté des théologiens, et ses arguments (dans la mesure où l'on peut comprendre quelque chose du texte édité) ne semblent pas chercher toujours des preuves philosophiques. Par exemple, après le fragment cité auparavant, il s'oppose à l'argument d'Averroès (et de Siger) – que les causes qui n'exercent pas leurs opérations propres sont faites en vain – en évoquant le bon vouloir de Dieu: par une seule volonté immuable, Dieu peut produire une pluralité d'effets et celles-ci exercent leur opérations propres[65]. Ou encore: la cause première répand sa bonté à tous les étants; elle produit une pluralité d'effets pour pouvoir répandre sa bonté; par conséquent, les effets, dans leur pluralité, ne sont pas en vain, même si elles n'exercent pas leur opération[66].

---

ideo esset semper accidens et ratio huius non est melior quod sic omnia possit facere † quia prima causa omnes uirtutes aliarum causarum habet excellentiori modo quam sint in causis secundis, set cause ⟨secunde⟩ possunt producere immediate [*prima causa*]*, ergo multo fortius prima causa sine ipsis effectus omnes producet.*

63 Cf. Raoul le Breton, *Questiones super Librum de causis*, p. 312, l. 24–313, l. 1.

64 i.e. *cum secundis* – n.n.

65 Raoul le Breton, *Questiones super Librum de causis*, p. 315, l. 6–9: *Ad aliam: iam ordo destrueretur et auferretur ab entibus suas operationes † sueur † et esset aliquid otiosum; dico quod non esset otiosum quia otiosum est quod non potest attingere suum finem*, II Phisicorum*; modo ille possunt facere suas operationes, et, quamvis per primam possunt fieri.*

66 Raoul le Breton, *Questiones super Librum de causis*, p. 315, l. 4–12: (…) *quia Deus per eandem voluntatem potuit omnia producere ab eterno per eandem voluntatem instransmutabilem tamen unius finis.* (…) *Et dices: tamen frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, modo per se potest omnia facere, ergo alia superfluerent: dico quod non quia prima causa est diffusiva sue bonitatis et non diffunderet suam bonitatem nisi alias faceret.*

4.4 *L'Anonyme d'Erfurt*

Un autre commentaire au *De causis* important pour l'objet de cette étude est anonyme, conservé à Erfurt, mais composé à Paris après le commentaire de Gilles de Rome au *De causis*, vers le début du XIV^e^ siècle. La question 4 a pour thème : *Utrum sit necesse agens primum agere in omnia agentia secundaria*. Dans la solution, on trouve la référence au *Commentaire à la Métaphysique* d'Averroès, les arguments concernant les étants et les opérations qui leur sont propres, et une conclusion clairement exprimée : la cause premier agit dans les secondaires de telle sorte que l'action qui est dans celles-ci ne soit pas attribuée uniquement au premier. L'autonomie des causes secondes est ainsi préservée par le soin de l'action divine qui tient compte de la spécificité des intermédiaires. On trouve aussi l'exemple de l'action du premier principe dans le feu qui est repris par Thomas de Maïmonide, mais que ni Siger ni Averroès ne discutent. On a l'impression que l'anonyme se souvient de la discussion de la *Somme théologique* (Ia, q. 105, a. 5, co.), et qu'il fait un collage des textes de Siger et de Thomas[67]. Ce dernier est d'ailleurs une source importante pour l'anonyme : il le cite explicitement deux fois, mais il le copie tacitement à plusieurs reprises[68].

L'anonyme développe sa position dans la question 5, *Utrum causa prima possit in effectum cause secunde absque ea*. Il élabore sa pensée en examinant le thème de l'immutabilité de la volonté de la cause première. Au début de la solution, il distingue deux modes d'agir de la cause première : par intellect et par nature.

L'action de la cause première par intellect est le résultat de sa volonté : si elle voulait produire quelque chose de déterminé, selon la manière de la cause seconde, alors elle le ferait de cette manière (*si ergo causa prima vult hunc effectum producere, ergo potest determinate ad determinatam productionem talis*

67 Anonymus Erffordensis, *Questiones super Librum de causis*, p. 408, l. 17–30 : *Dicendum secundum Commentatorem IX Metaphisice : aliqui habentes cerebrum male dispositum et inhabile dixerunt quod primum agens agit in agentia secundaria et omnes actiones secundariorum sunt in primo, ita quod ignis non agit secundum veritatem, sed primum agens hoc facit. Sed hii negant bonum naturale entium, cum tollant entibus operationes proprias et per consequens formas substantiales. Propter quod Philosophus IV Metheorum circa finem dicit : unumquodque habet propriam operationem ; inquantum potest, dicitur hoc, et inquantum non potest, non dicitur istud nisi equivoce. Item, secundum hanc opinionem, omnia entia essent frustra, quia frustra est illud quod natum est includere finem quam non includit. Sed entia sunt propter suas formas et operationes, que sunt fines et perfectiones substantie eorum. Sed qui attribuit omnes actiones soli primo, tollit entibus operationes suas et formas. Ideo dicendum quod primum agit in omni secundario, ita quod actio que est in secundis agentibus non solum attribuitur primo agenti.*

68 Anonymus Erffordensis, *Questiones super Librum de causis*, p. 366–382.

effectus). Autrement dit, si la cause première veut agir immédiatement, elle le ferait ainsi, parce qu'elle ne dépend pas dans son action des autres causes secondaires, même si cette thèse contredit Averroès[69]. Si la cause première avait nécessairement besoin d'un intermédiaire pour produire quelque chose de déterminé qu'elle voulait produire, elle aurait une puissance limitée.

Si l'on considère l'action de la cause première selon l'ordre de la nature, alors l'auteur concède (*dico*) que cela ne peut s'accomplir sans la participation de la cause seconde. Pour renforcer sa position, il cite explicitement le théorème XXVIII des *Éléments de théologie* de Proclus qui montre que l'effet est plus semblable, par sa nature, à sa cause la plus proche, qu'à la cause première[70]. L'auteur met en garde son auditoire (*sed videte*) sur la manière d'entendre cette similarité entre la cause seconde et l'effet. En reprenant l'argumentation de la q. 1 de Siger, inspirée par la *Summa* de Thomas et résumée également dans le commentaire de Jean de Mallinges, l'anonyme souligne que la cause seconde reçoit de la première soit toute la vertu et la substance soit l'attachement à l'œuvre. Dans le premier cas de figure, la seconde est plus semblable à son effet que la cause première, donc celle-ci ne peut pas produire sans celle-là. Dans le deuxième cas de figure, le principe de similitude ne s'applique pas parce que la seconde ne peut pas agir sans la première, comme le marteau sans l'artisan. Cependant, l'opération par intermédiaire n'est pas rejetée, comme le prouve l'exemple de l'artisan se servant de son marteau. De la même manière : l'orbe ne reçoit pas sa substance de l'intelligence, pourtant celle-ci ne produit rien de neuf (*aliquod novum*) sans l'orbe[71].

Dans les réponses aux arguments, l'anonyme revient une fois de plus sur la distinction entre la cause première agissant par nature et la cause première agissant par intellect. Et il conclut : Aristote, Averroès et leurs disciples se sont trompés en soutenant que si la cause première veut agir immédiatement cela

69 Anonymus Erffordensis, *Questiones super Librum de causis*, p. 410, l. 5–15 : *Dico quod duplex est causa universalis prima : agens per intellectum vel per naturam. Primo modo loquendo, dico quod causa prima potest in quemlibet effectum cause secunde absque ea ; quod patet, quia si non hoc, non esset nisi quia ipsa de se non potest determinari.* (…) *Sed causa prima a nullo dependet, nec in agendo, nec in essendo, quamquam oppositum dicat Commentator.*

70 Anonymus Erffordensis, *Questiones super Librum de causis*, p. 410, l. 23–24.

71 Anonymus Erffordensis, *Questiones super Librum de causis*, p. 410, l. 27–30 : *Sed videte : si causa universalis agens per naturam ponatur, que agit per secundam, si secunda accipit totam substantiam a prima et etiam virtutem a prima, tamen prima non potest in effectum cause secunde nisi per secundam causam, quia secunda causa est similior effectui. Si autem secunda causa non accipit substantiam, sed solum applicationem ad opus, adhuc hoc non convenit esse* (…). *Similiter, orbis primus non accipit substantiam ab intelligentia et intelligentia non producit aliquod novum opus nisi mediante orbe.*

impliquerait un changement dans sa volonté éternelle, donc qu'elle ne serait pas libre et agirait par nécessité[72].

5 Conclusions

Au terme de cette analyse, six remarques conclusives s'imposent. 1) La tradition des commentaires au *Liber de causis* connaît un changement après Siger dans la mesure où la question de la production sans intermédiaires n'est pas attestée dans les exégèses du théorème le précédant. Cela ne signifie évidemment pas que tous les commentateurs postérieurs à Siger s'intéressent à ce sujet et qu'ils le reprennent dans leurs textes[73].

2) Les thèmes discutés explicitement par les auteurs analysés dans ces pages en relation avec *plus influere – sine secundaria* sont divers. En voici une liste récapitulative :

i) La possibilité que la cause première produise un effet sans la participation de la cause secondaire ou sans le ciel (Siger de Brabant, Anonyme *Sectator philosophie*, Jean de Mallinges, Raoul le Breton, Anonyme d'Erfurt). Cette thèse est examinée avec divers corollaires :
   - i.1) La cause seconde a un rôle actif en raison de sa similitude avec l'effet (Siger de Brabant, Raoul le Breton, Anonyme d'Erfurt).
   - i.2) Seulement l'orbe produit les choses générables et corruptibles, soumises à la temporalité (Anonyme *Sectator philosophie*, Jean de Mallinges).
   - i.3) Les accidents sont faits ou subsistent dans l'être sans la substance ou la cause seconde (Siger de Brabant / Thomas d'Aquin, Raoul le Breton).

72 Anonymus Erffordensis, *Questiones super Librum de causis*, p. 411, l. 4–10 : *Unde Philosophus et sui sequentes erraverunt, cum dixerunt primum principium agere quadam necessitate nature vel per intellectum necessitatum per modum nature. Et hoc est error, quia tunc primum vellet aliquid aliud a se, quod non est verum. Ad aliud, 'voluntas antiqua', dico quod Philosophus erravit et suus Commentator, quia dixerunt quod voluntas antiqua primi non fuit libera et sic ageret necessitate nature, quod non est verum.*

73 Ces thèmes apparaissent dans la plupart des commentaires analysés, mais non pas en relation avec le théorème 1. La liste et le tableau synoptique portent uniquement sur les thèmes liés au théorème 1. Par exemple, Ps. Pierre d'Auvergne touche dans son commentaire tous ces problèmes sans pourtant dédier une question particulière au thème de la production sans intermédiaires. Cf. Pseudo-Pierre d'Auvergne, *Questiones super Librum de causis*, p. 79, 125.

ii) Les étants qui n'exercent pas leur opérations propres sont créés en vain (Siger de Brabant / Averroès, Jean de Mallinges, Raoul le Breton, Anonyme d'Erfurt).
iii) La cause première produit immédiatement une pluralité d'effets ou, au contraire, *ab uno simplici nisi unum* (Siger de Brabant, Jean de Mallinges, Raoul le Breton)[74].
iv) La cause première agit par sa volonté (Jean de Mallinges, Raoul le Breton, Anonyme d'Erfurt).
v) La volonté divine est immuable depuis l'éternité (Raoul le Breton, Anonyme d'Erfurt).

Un tableau synoptique peut être également utile :

		Siger de Brabant	**Anonyme *Sectator philosophie***	**Jean de Mallinges**	**Raoul le Breton**	**Anonyme d'Erfurt**
i)	sans la secondaire	×	×	×	×	×
	i.1) cause par similitude	×			×	×
	i.2) l'orbe = temporalité		×	×		
	i.3) accidents	×			×	
ii)	opérations propres	×		×	×	×
iii)	*ab uno nisi unum*	×		×	×	
iv)	l'agir par volonté			×	×	×
v)	volonté immuable				×	×

En analysant ce tableau, on constate que trois des huit thèmes n'apparaissent pas chez Siger : ils ont été développés indépendamment du commentaire de celui-ci, mais toujours comme une prolongation de la réflexion du problème qu'il soulève. La question de la séparabilité des accidents apparaît seulement chez Siger et Raoul. Le renvoi à la volonté divine comme explication pour son intervention immédiate apparaît dans les trois textes dont les auteurs choisissent une position plus ouverte vers une approche théologique : Jean de Mallinges, Raoul le Breton, l'Anonyme d'Erfurt. Cette argumentation aurait sans aucun doute étonné Siger qui considère que la question de la volonté

74 L'Anonyme d'Erfurt discute également ce thème mais dans d'autres contextes, voir notamment q. 17, p. 430, l. 27–31.

divine, inaccessible à la raison humaine, ne doit pas faire l'objet d'une interrogation philosophique[75].

3) Siger de Brabant, l'Anonyme *Sectator philosophie* et l'Anonyme d'Erfurt citent Averroès dans leurs solutions comme autorité qu'ils acceptent inconditionnellement. Les deux premiers ne contredisent pas la teneur des arguments théologiques en faveur de l'occasionalisme, mais ne les considèrent pas acceptables dans un discours philosophique. Jean de Mallinges, Raoul le Breton et l'Anonyme d'Erfurt acceptent la double solution : la production et l'intervention immédiate tiennent de la volonté de Dieu qui ne peut être ni contestée ni connue ; la production par intermédiaire tient de l'ordre naturel des choses. Cette option ne doit pas être comprise dans le sens d'une affirmation de la double vérité parce que les deux modes de production ne sont pas présentés comme des contradictions, mais comme deux modes opérationnels différents. Thomas l'avait déjà distingué dans son *Quodlibet* (*secundum naturae ordinem – miraculose*), Siger en fait référence également. Thomas et Siger auraient pu inspirer ces auteurs pour la double solution. Cependant, on peut aussi supposer que les diverses polémiques et censures, notamment les réactions autoritaires de l'évêque Étienne Tempier, ont eu un certain impact.

4) Tous les thèmes énumérés à la conclusion 2), à l'exception de celui de l'opération de la seconde par similitude (= i.1), sont censurés par la commission de 1277. L'article 63 interdit de soutenir que « Dieu ne peut pas produire l'effet d'une cause seconde sans la cause seconde elle-même »[76]. Il touche directement et sans équivoque le thème général (= i) qui est au cœur des discussions analysées ci-dessus.

La question de la production des effets dans ce monde par l'entremise des causes secondaires et notamment par l'entremise de l'orbe (= i.2) est abordée dans les articles : 43 (« le premier principe ne peut pas être la cause des diverses réalités produites ici-bas, si ce n'est pas la médiation d'autres causes ») ; 54 (« le premier principe ne peut pas produire immédiatement les réalités qui peuvent

75 Dans les *Quaestiones in III De anima*, Siger est amené à discuter la question de la volonté divine, en opposant Aristote et Augustin. Il conclut sa solution en disant que la volonté échappera toujours à toute forme de réflexion ; en fin de compte, un tel sujet ne devrait pas être une préoccupation pour un philosophe. Siger de Brabant, *Quaestiones in III De anima*, q. 2, p. 59, l. 82–60, l. 86 : *Dico autem quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen ⟨est⟩ probabilior quam positio Augustini, quia non possumus inquirere novitatem vel aeternitatem facti a voluntate Primi, scilicet quod non possumus cogitare formam voluntatis suae.*

76 Je cite d'après la numérotation et la traduction de Piché 1999 ; ici p. 101.

être engendrées, car elles sont des effets nouveaux »); 61 (« Dieu ne pourrait produire des ⟨effets⟩ contraires que par la médiation d'un corps céleste, lequel est divers quant au lieu »); 88 (« rien ne serait nouveau si le ciel ne variait pas en regard de la matière des réalités pouvant être engendrées »); 106 (« La cause effective immédiate de toutes les formes est un orbe »)[77].

Les difficultés liées à la théologie sacramentelle (= i.3) sont abordées explicitement dans quatre articles qui interdisent de propager: que Dieu ne peut pas faire subsister un accident sans sujet parce qu'il ne se trouve pas en rapport avec les choses à titre de cause matérielle et de cause formelle (138)[78]; qu'un accident existant sans sujet n'est pas un accident (art. 139); qu'un accident existant sans sujet constitue une impossibilité (art. 140); que Dieu ne peut pas faire exister un accident sans sujet (art. 141)[79]. Ces articles se font l'échos du Concile de Latran IV (1215) qui a établi (canon 1) que les sacrements de l'autel sont véritablement sous les deux espèces par la puissance divine (*potestate divina*) et du Concile de Lyon II (1274) qui renforce le dogme.

Le problème des opérations propres des causes secondaires (= ii) n'est pas abordé en 1277 dans des termes rappelant les discussions des textes cités auparavant, mais il est touché par l'article 70: « les intelligences, ou substances séparées, que l'on dit éternelles, n'ont pas de cause efficiente propre, si ce n'est métaphoriquement etc. ».[80]

Le thème de la pluralité des effets (= iii) est visé par deux articles qui déclarent erronée l'idée que Dieu ne pourrait produire immédiatement qu'un seul effet: art. 44 et 64.[81]

L'article 53 qui censure que « Dieu fait de manière nécessaire tout ce qui est produit par lui immédiatement » si l'on comprenne dans le sens « d'une nécessité de contrainte » et dans le sens « d'une nécessité d'immutabilité » tente de régler la question de la volonté libre d'agir de Dieu (= iv).

L'immutabilité de la volonté divine (= v) fait l'objet de l'article 39 prohibant qu'un effet « nouveau ne peut procéder d'une volonté ancienne en l'absence d'une transmutation préalable »; mais aussi, indirectement, de l'article 48 qui censure la thèse que Dieu ne peut produire rien de nouveau[82].

77 Piché 1999, p. 111. Cet article rappelle plus directement la discussion sur le ciel donnant l'âme aux hommes qui apparaît chez Siger et Jean de Mallinges.

78 Cet article rappelle l'argument de Raoul le Breton cité *supra*, n. 65.

79 Piché 1999, p. 120–123.

80 Piché 1999, p. 101.

81 Piché 1999, p. 101. Voir à ce sujet Libera 1991.

82 Piché 1999, p. 91, 95.

Plusieurs autres articles de la liste de Tempier peuvent avoir comme source (lointaine ou immédiate) le *Liber de causis*, comme par exemple les art. 28, 30, 58, 73, 74, 79, 82, 84, 85, 112, 114, 115, 189, 190, 198, 199[83].

5) La polémique de Siger contre Thomas ne semble pas avoir été reconnue explicitement par les médiévaux: on ignore ses origines, on s'intéresse aux problèmes qu'elle soulève. De surcroît, la question de la théologie sacramentelle intéresse seulement Raoul le Breton. La situation change au XV^e^ siècle, comme le montre Iulia Székely[84], quand dans des quodlibets à l'Université de Prague et Erfurt le théorème I est explicitement évoqué et commenté dans des discussion sur la production des effets *sine secundaria*. La problématique de la transsubstantiation et d'autres fortement inspirées par Wyclif apparaissent souvent dans ces débats publiques. Bien que pouvant être inclus dans la tradition exégétique du *De causis*, ces usages tardifs ne sont pas des commentaires continus: pour ces débats on choisit ponctuellement des thématiques ardentes pour la période et le contexte socio-institutionnel. De ce point de vue au moins, l'usage du *Liber de causis* et la reprise tacite de la critique de Siger sont particulièrement intéressantes.

6) La métaphysique de Proclus, connue dans le monde latin directement et indirectement, s'est avérée un outil théorique particulièrement efficace pour aborder la question de l'occasionalisme. Pourtant la plupart des thèmes discutés par les médiévaux sont totalement étrangers au système de Proclus comme la création, la séparabilité des accidents, la volonté du premier principe. Certes, les théorèmes des *Éléments de théologie* sont adaptés aux problématiques du milieu qui les reçoit, *secundum modum recipientis*, et pour cette raison ils sont méconnaissables; mais ils nourrissent aussi des idées nouvelles.

Le théorème LVI des *Éléments*[85] est devenu théorème I du *De causis*, le *plus influere* est devenu *sine secundaria* dans les *Sentences* de Thomas, qui

83 Cette liste n'est pas exhaustive. À ma connaissance, il n'existe aucun travail d'envergure sur les articles de 1277 inspirés par le *Liber de causis*. Une telle étude pourrait considérablement changer notre compréhension de cette célèbre censure. Pour une première approche, voir Imbach 1996b, p. 318–323; Piron 2011; Székely, Calma 2016, p. 388–389, 399, 400, 419; Calma 2016b, p. 57; Meliadò 2016, p. 235.

84 Voir la contribution de Iulia Székely dans ce volume.

85 Proclus, *Elementatio theologica*, transl. G. de Moerbecke, éd. Boese, p. 30: *Omne quod a secundis producitur et a prioribus et a causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur*. (trad. Trouillard, p. 95: *Tout ce qui est produit par des causes dérivées est produit à meilleur titre par les causes antérieures et plus efficaces qui ont produit ces mêmes causes dérivées*.)

a engendré la critique de Siger, qui a ouvert la voie à des discussions nouvelles par rapport à toutes ces sources (Proclus, *De causis*, Thomas, Siger). Similairement : l'occasionnalisme des ash'arites critiqué par Thomas et Siger par des intermédiaires (Averroès, i.e. *sine medio*, et Maïmonide) est arraché au monde musulman et greffé sur des sujets sensibles du christianisme occidental. L'acclimatation se fait pourtant sans difficulté majeure, les différences spécifiques s'effaces devant les similarités. Le statut du *Liber de causis* facilite également les tâches : un ouvrage sans auteur, pourtant faisant autorité, transmet les couches des diverses traditions philosophiques et théologiques qui se reflètent également dans des enjeux théoriques postérieurs. Pour cette raison, le *Liber de causis* déplie sous la plume de ses commentateurs une richesse conceptuelle à première vue insoupçonnée et garantit le succès de sa réception dans l'Occident latin jusqu'au XVII^e^ siècle.

Bibliographie

Sources primaires

Adam of Bocfeld (Ps.), in *Librum de causis*, in D. Calma, « Adam of Bocfeld or Roger Bacon ? New Remarks on a Commentary on the *Book of Causes* », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 2018, p. 71–108.

Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. W. Fauser, Münster, Aschendorff, 1993.

Anonyme d'Erfurt, *Questiones super Librum de causis*, dans I. Székely, D. Calma, « Le commentaire d'un maître parisien conservé à Erfurt », dans Calma 2016-1, p. 359–466.

Anonyme *Sectator philosophie* dans Calma 2016a, accessible en ligne https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/M.SA-EB.5.111557.

Articuli condempnati a Stephano Episcopo Parisiensi anno 1277, dans *La condamnation parisienne de* 1277, tr. D. Piché, Paris, Vrin, 1999.

Auctoritates Aristotelis, éd. J. Hamesse, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice – Nauwelaerts, 1974.

Averroès, *Super Metaphysicam Aristotelis IX*, dans B. Bürke (éd.), *Das neunte Buch* (*Θ*) *der lateinischen großen* Metaphysik *Kommentars von Averroes, Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin*, Bern, Francke, 1969

Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut* (*The incoherence of the incoherence*), vols. I & II, transl. by S. van den Bergh, London, Trustees of the 'E.J.W. Gibb Memorial', 1954 (1987 [printing]).

Jean de Mallinges, *Reportationes super Librum de causis*, dans A. Baneu, D. Calma, « Le commentaire sur le *Liber de causis* de Jean de Mallinges », dans Calma 2016-1, p. 153–286.

Liber de causis – « Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits », dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 28 (1966), p. 90–203 ; repr. dans A. Pattin, *Miscellanea. I. Liber de causis*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 2000.

Maïmonide, *Le Guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie*, trad. S. Munk, Paris, A. Franck, 1856.

Proclus, *Elementatio theologica*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1987.

Proclus, *Éléments de théologie*, tr. Jean Trouillard, Paris, Aubier Montaigne, 1965.

Ps.-Henri de Gand, *Les Quaestiones in Librum de causis*, éd. J.P. Zwaenepoel, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice – Nauwelaerts, 1974.

Roger Bacon, *Quaestiones supra Librum de causis*, éd. R. Steele, Oxford, Clarendon Press, 1936.

Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, éd. A. Marlasca, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice – Nauwelaerts, 1972.

Siger de Brabant, *Quaestiones in III De anima; De anima intellectiva; De aeternitate mundi*, éd. B. Bazán, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice – Nauwelaerts, 1972.

Thomas de Aquino, *In IV Sententiarum*, éd. M.F. Moos, Paris, P. Lethielleux, 1947.

Thomas de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, éd. H.-D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002.

Raoul le Breton, *Questiones super Librum de causis*, dans I. Costa, M. Borgo, « The Questions of Radulphus Brito (?) on the *Liber de causis* », dans Calma 2016-1, p. 287–358.

Pseudo-Pierre d'Auvergne, *Questiones super Librum de causis*, dans M. Maga, « Remarques sur le commentaire au *Liber de causis* attribué à Pierre d'Auvergne », dans Calma 2016-1, p. 53–136.

Sources secondaires

Anawati, G.-C. (1982), « Saint Thomas d'Aquin et les penseurs arabes. Les *loquentes in lege Maurorum* et leur philosophie de la nature », dans L.J. Elders (éd.), *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin. Actes du Symposium sur la pensée de saint Thomas tenu à Rolduc les 7 et 8 nov. 1981*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana-Pontificia Accademia di San Tommaso, p. 155–171.

Bakker, P.J.J.M. (1999), *La raison et le miracle : les doctrines eucharistiques (c. 1250–c. 1400) : contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, thèse de doctorat soutenue à la l'Université Catholique de Nimègue.

Baneu, Calma (2016) v. Jean de Mallinges.

Bougerol, J.G. (1973), « Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 40, p. 135–222.

Calma, D. (2003), « Siger de Brabant et Thomas d'Aquin : l'histoire d'un plagiat », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50, p. 118–135.

Calma, D. (éd.) (2016-1), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. 1. New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250–1350)*, Turnhout, Brepols.

Calma, D. (éd.) (2016-2), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. 2. New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica (ca. 1350–1500)*, Turnhout, Brepols.

Calma, D. (2016a), « The Exegetical Tradition of the Medieval Neoplatonism : Considerations on a Recently Discovered *Corpus* of Texts », dans Calma (2016-1), p. 11–52.

Calma, D. (2016b), « A Medieval Companion to Aristotle : John Krosbein's Paraphrase on *Liber de causis* », dans Calma (2016-2), p. 11–98.

Côté, A. (2008), « Siger of Brabant and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents », dans *British Journal for the History of Philosophy* 16(4), p. 681–700.

Daiber, H. (2015), « God versus Causality. Al-Ghazālī's Solution and its Historical Background », dans Tamer 2015, p. 1–22.

D'Ancona, C. (1995), *Recherches sur le Liber de causis*, Paris, Vrin.

Donati, S. (1998), « A New Witness to the Radical Aristotelianism Condemned by Étienne Tempier in 1277 », dans J.A. Aertsen, A. Speer (éds), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin / New York, W. De Gruyter, p. 371–382.

Donati, S. (2001), « *Utrum accidens possit existere sine subiecto*. Aristotelische Metaphysik und Christliche Theologie in den Physikkommentaren des 13. Jahrhunderts », dans J.A. Aertsen, K. Emery Jr., A. Speer (éds), *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin, Walter de Gruyter, p. 576–617.

Donati, S. (2013), « Pseudoepigrapha in the *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* ? *The Commentaries on the* Physics *and on the* Metaphysics », dans J. Verger, O. Weijers (éds), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, p. 159–162.

Fakhry, M. (1958), *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London, George Allen & Unwin.

Gardet, L. (1976), « La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique », in G. Verbeke (éd.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven / The Hague, Leuven University Press / Martinus Nijhoff, p. 139–149.

Griffel, F. (2009), *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford / New York, Oxford University Press.

Griffel, F. (éd.) (2015), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, Vol. II, Leiden, Brill.

Hamesse, J. (1994), « Les florilèges philosophiques, instruments de travail des intellectuels à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance », dans L. Bianchi (éd.), *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve, Publications de la F.I.D.E.M., p. 479–508.

Hamesse, J. (1995), « Johannes de Fonte, compilateur des *Parvi flores*. Le témoignage de plusieurs manuscrits conservés à la Bibliothèque Vaticane », dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 88, p. 515–531.

Imbach, R. (1996), *Quodlibeta. Asgewählte Artikel / Articles choisis*, Freiburg, Universitätsverlag.

Imbach, R. (1996a), « Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes », dans Imbach 1996, p. 309–331.

Imbach, R. (1996b), « Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, p. 304–323

Imbach, R. (1996c), « Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien », dans Imbach 1996, p. 251–295.

Imbach, R. (1996d), « Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham. Ein vorläufiger Entwurf », dans Imbach 1996, p. 297–308.

Imbach, R., Pralong, C.-K. (2012), « Aristote au Latran : Eucharistie et philosophie selon Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg », dans *Revue Thomiste* 112, p. 9–30.

Imbach, R., Putallaz, F.-X. (1997), *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf.

Islam and Rationality see Tamer 2015 and Griffel 2015.

Jindráček, E. (2014), « L'influsso della causa primaria su quella secondaria : l'interpretazione del *Liber de causis* tra Tommaso d'Aquino, Sigieri di Brabante e Crisostomo Javelli », dans *Angelicum* 91, p. 95–104.

Klima, G. (s.d.) « Natural Necessity and Eucharistic Theology in the late 13th Century » au http://faculty.fordham.edu/klima/EUCHARIST.HTM (consulté le 19 mars 2018).

Kogan, B.S. (1985), *Averroes and the Metaphysics of Causation*, State University of New York Press.

Libera, A. de (1991), « *Ex uno non fit nisi unum*. La lettre sur le principe de l'Univers et les condamnations parisiennes de 1277 », dans B. Mojisch, O. Pluta (éds), *Historia Philosophiae Medii Aevei*, Amsterdam/Philadelphia, B.R. Grüner, p. 543–560.

Marmura, M.E. (2000), *Introduction*, dans al-Ghazālī, *Abū Ḥāmid* (*Tahāfut 1*). *Tahāfut al-falāsifa/The Incoherence of the Philosophers*, tr., introd., notes Michael E. Marmura. Provo, UT, Brigham Young University.

Meliadò, M. (2016), « Le *Questiones super Librum de causis* attribuite a Johannes Wenck. Concezione, fonti e tradizione manoscritta del commento », dans Calma 2016-2, p. 225–270.

Rudolph, U. (2016), « Occasionalism », dans S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, OUP.

Pasnau, R. (2011), *Metaphysical Themes : 1274–1671*, Oxford, Clarendon Press.

Perler, D., Rudolph, U. (2000), *Occasionalismus : Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Piché 1999 v. *Articuli condempnati*.

Piron, S. (2011), « Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277 », dans *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévale*, 78-2, p. 383–415.

Porro, P. (2014) « The University of Paris in the Thirteenth Century. Proclus and the *Liber de causis* », dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, CUP, p. 264–298.

Pouliot, F. (2005), *La doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin : Deus in omnibus intime operatur*, Paris, Vrin.

Tamer, G. (éd.) (2015), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, Vol. I, Leiden, Brill.

Trifogli, C. (2004), *Liber Tertius Physicorum Aristotelis, Repertorio delle Questioni, Commenti Inglesi ca. 1250–1270*, Sismel, Firenze,

Trifogli, C. (2007), *Liber Quartus Physicorum Aristotelis, Repertorio delle Questioni, Commenti Inglesi ca. 1250–1270*, Sismel, Firenze.

Steele 1936 v. Roger Bacon

van Steenberghen, F. (1964), *La philosophie au XIII^e^ siècle*, Louvain / Paris, Publications Universitaires / B. Nauwelaerts, 1964.

CHAPTER 10

The *Liber de causis* in Some Central European Quodlibets*

Iulia Székely
École nationale des chartes, Paris

This study presents the recent discovery of sixteen questions *de quolibet*, for the most part concerned principally with the analysis of theorems I, IV(V) and XII(XIII) of the *Book of Causes*, or with themes arising from the exegetical tradition surrounding this treatise. As a whole, these sixteen texts belong to a coherent, yet overlooked *corpus* of quodlibetal questions emerging from Central European universities, notably Prague and Erfurt, between 1400–1417.

These witnesses are important for the topic of the present volume for at least three reasons. First, they occurred at the end of the Middle Ages, in the newly-founded universities of the Germanic Holy Roman Empire, which are rarely examined in relation to the reception of the *Book of Causes*. Secondly, in broader terms quodlibetal questions from the 15th century differ from their better-known ancestors of the 13th century. One of their main characteristic is that their subjects where not spontaneously addressed by anyone (*a quolibet*) on any topic (*de quolibet*), but thoroughly prepared for many months prior to the event. Consequently, the decision to discuss specific topics—in this case, themes from the *Book of Causes*—is the result of a careful consideration. Thirdly, the *Book of Causes* was not among the works that the statues of the new universities included in the *cursus* of philosophy. Yet the masters studied and debated this text in large academic settings.

* I wish to thank Prof. Pascale Bourgain and Prof. Olga Weijers for their useful remarks on the Latin edition, and Dr. Evan King for the English translation. I am responsible for remaining errors. The present contribution has been presented in 2015 during the Parisian conference and then submitted for publication. I could not take into consideration the following article just published: O. Pavlíček, "Parisian and Prague Quodlibeta Compared: The Transfer of the Quodlibetal Disputation between the Faculties and Jerome of Prague's Struggle against the Thematic Limitations Imposed on the Faculty of Arts", in E. Jung (ed.), *What is New in the New Universities?*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2018, p. 325–356.

© IULIA SZÉKELY, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_012
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

1 Quodlibets in the 15th Century

It is best to recall certain aspects of the character of medieval quodlibetal debate which serve to bring out more clearly the issues examined here. Disputation *de quolibet* appears in the first half of the 13th century (around 1230) in the Faculty of theology at the University of Paris.[1] It derived from the *disputatio ordinaria*, a very popular oral exercise within the university which placed great importance on the formation of students. The quodlibet borrowed from this its division into two sessions (*disputatio* and *determinatio*) but, unlike the *disputatio ordinaria* that occurred weekly, a quodlibetal disputation took place twice a year, during Advent and Lent. Moreover, unlike other forms of university disputation, the quodlibet had no relation to teaching. We might instead call it a completely exceptional performance of the master, in which he had to respond to all questions posed by the public. Masters were not obliged to hold these disputations, but those who did could see it as a way of enhancing or establishing their reputation. They were supposed to be both highly competent in the subject matter and intellectually agile, since they had to confront a flurry of questions bearing on diverse and at times daring topics.[2] On the day when this ceremony would take place, students were given dispensation from their courses to assist at the debate. The event would be open to all: students, masters, educated persons not part of the university, civil and ecclesiastical authorities—even the bishop at times would be present. It is equally important to recall the proceedings of the dispute (in two stages) in order better to understand its subsequent transformations.

The *disputatio* stands as the first session of the event, where the master would respond to questions posed to him by any person from the audience (*a quolibet*) and concerning any theme whatsoever (*de quolibet*). During this session, one or several bachelors would play the role of *respondens* (a requirement for the *baccalarii formati*) and give provisional responses to the various questions. We also note the presence of one (or several) *opponens*, who offered objections and refuted arguments. Generally, the master would intervene only rarely in this first stage. The second phase, the *determinatio*, occurred several days later. Over the interim, the master reorganised all the material of the preceding session and prepared his definitive response. He would present the questions in a logical order, summarise at various lengths the arguments

1 Wippel 1982, p. 157, n. 1. Glorieux, 1925, p. 11–55.

2 Glorieux 1935, p. 13: "(…) l'on comprend sans peine pourquoi on se pressait aux Quodlibets comme à un spectacle toujours nouveau et toujours attrayant. Nul ne savait quelles péripéties s'y dérouleraient, ni au prix de combien d'efforts le maître sortirait victorieux".

presented during the discussion and give his own solution. In most cases, the master also had the obligation of preparing an official version of the dispute for publication.

Disputation *de quolibet* has long been considered to be closely related to the Faculty of theology in Paris since, on the one hand, around 80 % of extant texts witness to this setting and, on the other hand, as Olga Weijers has noted, "it had no real equivalent in the Faculty of arts".[3] Indeed, we have only a few sources in manuscript of disputations *de quolibet* held in the Faculty of arts in Paris in the 13th century. It seems they took place once a year, in winter, in the church of Saint Julien le Pauvre.[4] The few texts that have come down to us tell us nothing about their proceedings, but allow us to see that these *quodlibeta*, above all, treated questions of natural philosophy. Their argumentation seems to have been very different from that of the theologians and consists in very brief responses. Around 1320, the prestige of quodlibets fades considerable in Paris.

The situation is very different in the Germanic Holy Roman Empire, where new universities were being founded from 1348. These solemn events were integrated into academic life around the end of the 14th century and the beginning of the 15th century, as indicated both by university statutes and by the texts themselves that have been conserved.[5] The disputes took place once a year and constituted a large-scale event which, according to Pavel Spunar, represented "the visiting card", as it were, of the university organising it.[6] The new form of the quodlibet is, however, very different in comparison to its Parisian roots from the 13th century.

First of all, the dispute *de quolibet* was no longer a speciality of the Faculty of theology, but became a distinguishing feature of the Faculty of arts. Indeed, the Faculties of medicine, law and theology were excluded from the organisation of these events.[7] Secondly, the proceedings of the ceremony underwent a change, as the various university statutes attest. Generally speaking, these statutes provide the same description, with some minor differences.[8] In the present

3 Weijers 2009, p. 99.

4 Glorieux 1935, p. 19.

5 The oldest statute describing the proceedings of a disputation *de quolibet* comes from the Faculty of Arts in Prague. It dates from 29 October 1379, during the deanship of Johannes de Wylre, alias de Gulch. *Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis* 1830–1832, p. 101–102.

6 Spunar 1997, p. 474.

7 As we read in the statutes of the Faculty of Arts of Erfurt: *Item pro quodlibetario deputetur magister in artibus non licentiatus in alia facultate* (…). Weissenborn 1884, p. 140, § 93.

8 Until this point I have studied the proceedings of disputations *de quolibet* in the statutes of the Faculties of Arts in Prague, Erfurt, Vienna, Heidelberg and Leipzig. Only the statutes of Leipzig give no instruction on the dispute *de quolibet*; we find solely a reference concerning

study, I shall concentrate on the universities of Prague and Erfurt, from which the questions *de quolibet* analysing topics based on propositions from *De causis* properly speaking have emerged.

The regulations of the statutes relative to disputations *de quolibet* date from 1379 and 1391 for Prague,[9] and from 1412 for Erfurt.[10] The events took place once a year: in Prague on 3 January; and in Erfurt, on the feria following the feast of Saint Bartholomew (after 24 August). Several months before the disputation, a *quodlibetarius* (who, in Prague, was called *magister disputans*, *disputaturus* or *presidens*) was elected to prepare and preside over it. He had to be a regent master, but did not have to meet any requirements of seniority. He only had to accept the role willingly. The ceremony began with a prayer or a brief inaugural address, followed by the examination of the *questio principalis*. Then came the replies from the masters, with priority given to the rector of the University and the dean of the Faculty of arts, followed by the masters of arts according to academic seniority.

The *quodlibetarius* was entrusted with the task of preparing both the principal question (*questio principalis*) and the questions for the masters. The *questio* designated as *principalis* was prepared before the ceremony by the *quodlibetarius* who would present his arguments. First, a bachelor named as *respondens* would give provisory arguments, then the question would be scrutinised by all those who held a university degree. In Prague, the theme of the *questio principalis* was always on the first principle of the cosmos, while in Erfurt it could develop a topic pertaining to natural philosophy, ethics or metaphysics. Then came the questions posed to other masters. Unlike quodlibets in the West in the 13th century, where questions were spontaneously posed to masters by the public, in the quodlibets of central Europe in the 14th and 15th centuries, the master (i.e. the *quodlibetarius*) posed questions to his colleagues, that is, to the other masters involved in the event. The *quodlibetarius* composed these questions well in advance of the ceremony and passed them over to each master several weeks before the event, so that they would be able properly to prepare themselves. We do not know if these questions were given along with supporting arguments (*pro* and *contra*), or if they consisted only in the dec-

---

the recommendation made to regent masters to attend the disputes regularly. Despite the paucity of information, these disputations undoubtedly took place in Leipzig and are transmitted in many manuscripts.

9 The statutes of the Faculty of Arts in Prague concerning quodlibets are edited in *Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis* 1830–1832, p. 64–65, p. 101–102.

10 The statutes of the Faculty of Arts in Erfurt concerning quodlibets are edited in Weissenborn 1884, p. 139–140.

laration of the question itself. In the case of Prague, however, it is certain that the *presidens* of the disputation developed, in writing, a complex setting for the dispute which he would direct: his inaugural and closing addresses, his principal question and the questions intended for the masters, accompanied by his own arguments (for and against) that he used to confront the dialectical discussions ensuing with each of the respondents. In Erfurt, the questions assigned to the participants by the *quodlibetarius* had to be restricted to each master's area of specialisation. In both cases, the ceremony could last for many days, until every master had discussed the question addressed to them. At the end of this "verbal duels", the *quodlibetarius* would usually offer a closing address and would thank the audience.

The evolution of quodlibetal disputation is striking. With the increase in pomp and circumstance, the element of spontaneity is replaced by lengthy preparations. *Disputatio de quolibet* became a sort of sumptuous event peculiar to the philosophers. The various manuscript witnesses which transmit these quodlibets exist in many forms: the disputed questions are conserved by themselves, or in collections of questions *de quolibet*, in the form of *reportationes* (rarely) or in manuals of *quodlibetarii*. The latter are precious documents that relate the preparations preceding the quodlibetal dispute by the master responsible for their direction. At the present state of research, only manuals from Prague are known. In their most complete form, they include the following elements: the preliminary address, the principal question (debated by the *quodlibetarius*), the questions prepared to be addressed to the masters, accompanied by paragraphs *contra concedentem* et *contra negantem* and, finally, a closing address. It is worth bearing in mind that these paragraphs *contra concedentem* and *contra negantem* do not reflect the content of the dispute as it actually took place, but rather the arguments prepared by the *quodlibetarius* in order to facilitate the discussion that he must carry out with each participant. So even if the disputation as such cannot be reconstructed from these manuals, through them one can at least have some insight into the doctrinal interests of the university, into the thought of the master-*quodlibetarius* and into the authorities upon which his arguments depend.

Most of the extant quodlibetal questions coming from central European universities are still unedited. No systematic study has examined them, with one notable exception being the monograph of Jiří Kejř (written in Czech),[11] who provides a list of questions debated in Prague between 1394 and 1417. Thirteen of the sixteen questions considered in the present study come from the man-

11 Kejř 1971.

uals of *quodlibetarii* in Prague (three of which are conserved in Prague and one in Leipzig); the remaining three were discussed in disputations *de quolibet* in Erfurt. In the case of the Prague manuals, the names of the masters who authored the manuals are known, as are the years of the disputes.

2 The *Liber de causis* in Quodlibetal Disputations

2.1 *The University of Erfurt*

2.1.1 The *questio principalis* of Henry of Geismar[12]

Henry of Geismar pursued his studies in Prague at the end of the 14th century, matriculating as a bachelor in the Faculty of arts. He became rector in Erfurt in 1412 and participated in the reform of the university's statutes.[13] In 1414, he was elected *quodlibetarius* to organise the disputation in the same year. At the present state of research on the University of Erfurt, his quodlibet is the oldest known to us.[14] I have co-edited the quodlibet by Henry of Geismar, in another publication.[15]

Of the disputation organised by Henry, we know only the principal question that he would have prepared in advance and disputed during the ceremony. It is an interpretation of theorem 1 of the *Liber de causis*. The doctrinal discussion developed by Henry is quite unique for the 15th century, inasmuch as it returns to the exegetical tradition prior to the commentary of Thomas Aquinas, notably to the text attributed by scholars to Adam of Bocfeld, from which Henry copies several passages.[16] Furthermore, he utilises the terminology of causality and influx from Roger Bacon and pseudo-Henry of Ghent, while passing over Albert the Great's doctrine of *fluxus*. He never mentions Proclus and makes no reference to the separate substances. For his theory of causality, Henry adopts an Aristotelian model, offering an interpretation of the first theorem of the *Liber de causis* which compares causes of the same genus (the first formal cause flows forth more abundantly than the secondary formal cause into the same

12 This question is conserved in two manuscripts: Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 29^{r}–33^{v} and Uppsala, Universitetsbibliotek C 639, f. 111^{r}–114^{r}.

13 Kleineidam 1981, p. 388. The statutes of the Faculty of Philosophy (including its instructions for the *disputatio de quolibet*) are revised on 14 September 1412, during the deanship of Johannes Lorber de Cassel. Weissenborn 1884, p. 123.

14 Kleineidam 1981 p. 82.

15 Calma, Székely 2016, p. 181–223.

16 Calma, Székely 2016, 196–199. On the commentary by Adam of Bocfeld see Calma 2018.

effect) and the causes of different genera (the formal cause flows forth more abundantly than the material cause, and the final cause more than the efficient cause). In the first case, he invalidates the first proposition of the *De causis* by maintaining that the secondary cause influences more than the first, but in the second case he confirms the theorem, holding that the final cause has greater influence than the others.

2.1.2 A Disputed Question of Peter Steinbecke

Peter Steinbecke was master of the Faculty of arts in Erfurt and a colleague of Henry of Geismar. In 1415, he held the position of rector at the University of Erfurt as Master of arts and as a formed bachelor in theology. His quodlibetal *questio* is conserved in the same Erfurt *codex* as that of master Henry.[17] It is attributed to him, according to a note in the manuscript, in 1417, by a *quodlibetarius* whose name remains unknown. It is therefore not a *questio principalis*, but one of the questions prepared in advance by the master who presided over the disputation.[18] The proposed topic is: *Utrum quelibet intelligentia citra primam plena formis existens suam essentiam intelligat et substantias materiales*. This question is composed of a *suppositum* concerning theorem IX(X) of the *De causis*: *Omnis intelligentia plena est formis*; and a *quesitum* on theorem XII(XIII): *Omnis intelligentia intelligit essentiam suam*. The master's solution is divided into three *articuli*, composed of conclusions and corollaries. The solution given by Peter Steinbecke is connected with the doctrine of the *De causis*, of which he cites five propositions: V(VI), VI(VII), VII(VIII), IX(X) and XII(XIII). Among the authors evoked, we find Aristotle's *Metaphysics* (books XI and XII) and *De anima* (book III) and the *Metaphysics* of Algazel.

When setting out the plan of his disputation, Peter indicates that he will leave aside an argument referring to the essence of the first cause since another master will discuss this topic: (...) *tertio pretermissa, scilicet de essentia prime cause, cum de hoc, sicut informatus sum, unus magistrorum meorum reverendorum habeat determinare* (MS Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 47^{v}).

2.1.3 An Anonymous Disputed Question

An anonymous question, which was likely disputed in Erfurt also in the 1420s, is conserved in the same manuscript from Erfurt (Erfurt, Universitäts- und

17 MS Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 47^{v}–49^{r}.

18 MS Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 47^{v}: *Questio pro quotlibeto magistri Petri Steinecke. Anno XVII* [septemdecimo].

Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236) as the texts of Henry of Geismar and Peter Steinbecke.[19] We have no precise indication as to whether it is a *questio principalis* or a question posed to a master in the faculty at Erfurt. The text presents a discussion on a subject taken from theorem XII(XIII) of the *Liber de causis*: *Utrum quelibet intelligentia intelligat se et quamlibet aliam a se*. The response is structured in three *articuli* that aim to demonstrate, in order, that the intelligence knows by intuition and not by abstraction, that the intelligence knows itself and, finally, that it can also know an intelligence other than itself. These three articles each contain several conclusions and corollaries. The authors cited by the anonymous are the *Liber de causis* with theorem VII(VIII) (*Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se*), book XII of Aristotle's *Metaphysics*, books II and III of the *De anima*, the Commentary on the *Metaphysics* by Averroes (book XII), regarding the possibility of the highest intelligence to know the first cause, making the distinction between *agens per intellectum* and *agens a natura*.

One codicological aspect should be noted here: the question, written on a bifolio, was integrated into the codex without any relation to the preceding or subsequent text. The bifolio was visibly folded twice and, on the verso of the final folio, two identical notes appear in German: *Mit Heil* [with greetings]. This likely is a letter. One might suppose that the master who disputed the question (or his secretary) sent it to an addressee whose name remains unknown. Was it sent to the scribe preparing the publication of the disputed question? Or was it sent before the event in order to prepare the disputed question? It is hard to tell. The letter, once unfolded, was inserted into the manuscript but previously circulated independently of it, since the verso of the final folio is dirty.

2.2 *The University of Prague*

2.2.1 A Question from the *Manual de Quolibet* of Simon of Tišnov

Simon of Tišnov became master of the Faculty of arts in Prague in 1398 and, in 1411, he held the post of rector in the university. That same year the ceremony *de quolibet* presided by Jan Hus took place.[20] Simon was elected *quodlibetarius* to preside over the dispute on 3 January 1414, but it could not take place, as indicated in an article issued from the deliberations of 8 January 1414, mentioning the rector's decision to delay the debate to follow the feast of Saint George [23 April 1414]. Yet again, however, it did not take place.[21] On 23 June 1414, Simon

19 MS Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 35^{r}–36^{v}.

20 The dispute *de quolibet* presided by Hus is edited in Ryba 2006 (second edition).

21 *Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis*, 1830–1832, p. 424, 426, 428.

of Tišnov was elected once more *quodlibetarius* (for the dispute on 3 January 1415) but, for unknown reasons, the ceremony was postponed again. On 23 June 1415, the masters decided to keep Simon as the organiser of the quodlibet in 1416, and it was then that the debate finally took place. At that time, Simon was still an avid follower of the ideas of Jan Hus, who died at the stake one year earlier, on 6 July 1415. In 1419 Simon changed his views and became a severe critic of the Hussites. The question that we present here and edit in the appendix of the present contribution is taken from his manual as *quodlibetarius*, but we do not know the name of the master to whom Simon posed it.

The question planned by master Simon was composed of a *suppositum* (*Utrum sicut nulla secundarum causarum potest effectum creare prima causa ipsum non concausante* …) and a *quesitum* (… *ita prima causa non cuiuslibet cause secunde vicem supplere potest in causando*). The framework typical of the Prague manuals of the *quodlibetarii* is present, with paragraphs *contra concedentem* and *contra negantem*. Here, in fact, one finds four paragraphs: against and for the *suppositum* and against and for the *quesitum* respectively. These paragraphs contain several short arguments.

One passage in particular is worthy of our attention here. It is found in the paragraph against the *suppositum questionis*—in this case, against the idea that no secondary cause can create an effect without the participation of the primary case. To criticise this position, Simon tacitly copies a thesis which has its remote roots in question 2 of Siger of Brabant's commentary on the *De causis*. Siger refers here to a polemic made against the *moderni* by Averroes in his *Commentary on the Metaphysics* (book IX). Averroes criticises, in all likelihood, the Ash'arites, who held the view that the first cause can produce all things immediately. Yet Siger would not have known the details of the polemic against the Ash'arites. He instead uses this passage to develop a critique of Thomas Aquinas.[22] Indeed, in his *Sentences* commentary, Aquinas explicitly cites theorem I of the *Liber* to develop a philosophical explanation of the miracle of the Eucharist. The Dominican explains that, just as the first cause does not cease influencing an effect when a secondary cause withdraws its influence, so God is able to make accidents subsist without their substance. By redefining the relation between substance and accidents, Thomas specifies that the latter are able to subsist in quantity.[23] Siger attacks this position, criticising Thomas for trying to explain with philosophical language phenomena which do not belong to the natural order of things, and instead affirms the view that the first cause

22 Imbach 1996a, p. 317–318.

23 Imbach 1996b, p. 312–313; 316–320.

can never dispense with the activity of secondary causes. According to Siger, if the first cause were in fact to intervene directly, as the opponents combatted by Averroes in his commentary on book IX of the *Metaphysics* maintain, the existence of secondary causes would have no meaning, as they would be deprived of their proper operations.[24] It is certainly this discussion, with the reference to Averroes and the vocabulary of Siger, which is taken up in the question by Tišnov:

Averroes, *Super Metaphysicam*, IX, comm. 7, p. 38	**Siger of Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, q. 2, p. 40**	**Simon of Tišnov, *Questio de quolibet*, Praha, Knihovna Narodniho muzea V C 42, f. 102^{v}**
Moderni autem ***ponunt unum agens omnia*** entia sine medio, scilicet deum. Et contingit istis, ut nullum ens habeat ***actionem propriam*** naturaliter. Et cum entia non habuerint **actiones proprias**, non habebunt essentias proprias. Actiones enim non diversantur nisi per essentias diversas. Et ista opinio est valde extranea a natura hominis. Et qui recipiunt hoc, **non habent cerebrum** habile naturaliter **ad bonum**.	Quidam homines vulgares et populares opinati sunt, sicut recitat AVERROES SUPER NONO *METAPHYSICAE* quod CAUSA PRIMA omnia faceret immediate, quod esset agere causam primariam sine SECUNDARIA. Et hi, sicut dicit, **non habentes cerebrum ad bonum** naturale TOLLUNT AB ENTIBUS **proprias operationes;** quare et essentia et virtutes. Et secundum sic dicentes entia causata omnia essent frustra.	Confirmatur: ymmo sequitur quod nulla foret operatio propria alicuius CAUSE SECUNDE, quod est falsum et contra COMMENTATOREM IX *METAPHISICE* dicentem: unumquodque entium utitur ***accione sibi propria***. Et ibidem dicit: qui ***ponunt unum agens*** esse quod agit ***omnia*** et TOLLUNT A REBUS suas **proprias actiones non habent cerebrum** aptum natum **ad bonum**. Et consequentia patet, quia quelibet operatio cum dependet a PRIMA CAUSA, prime cause est attribuenda, ergo non erit proprie propria secunde cause etc.

24 Marlasca 1972, p. 40.

One can recognise Siger's expression in the text from Simon: *causa primaria—causa secundaria*, where Averroes speaks of *Deus*, *medium*; like Siger, Simon uses *tollere ab entibus*/*rebus*, an explication absent in the text of Averroes. Despite these similarities, Simon may not rely directly on Siger's text, but rather on an exegetical tradition. Indeed, recent studies[25] have brought to light four commentaries on the *Liber*, from the end of the 13th and the beginning of the 14th centuries, which use this same background, with the same arguments and reference to Averroes as Siger: a commentary by John of Mallinges, the commentary of an anonymous Parisian master, the text of which is conserved in Erfurt, a commentary attributed to Radulphus Brito, and a short, anonymous Averroist commentary preserved in a manuscript in the Bibliothèque nationale de France.

In the paragraph intended to weaken the argument that the first cause cannot substitute itself for the function of the secondary cause in the causal order, Simon introduces a theological thesis. One has the impression that he refers to the above-mentioned position of Thomas Aquinas (IV *Sent*. d. 12, q. 1, art. 1):

> Confirmatur theologice: prima causa est causa simpliciter omnipotens et mirabilissima in causando quemcumque effectum ad extra. Igitur sua potentia et mirabilissima causantia vicem cuiuslibet cause secunde supplere poterit in causando saltem mirabiliter et miraculose.
>
> MS Praha, Knihovna Narodniho muzea V C 42, f. 102^{v}

This question constituted of a *suppositum* (*Utrum sicut una secundarum causarum potest effectum causare prima causa ipsum non concausante*) and a *quesitum* (*ita prima causa non cuiuslibet cause secunde vicem supplere potest in causando*), can be discerned in two questions from the manual of Mathias of Knin, redacted seven years earlier[26] (*Utrum prima causa vicem cuiuscumque cause secunde suplere poterit in causando*, et *Utrum secunde cause possunt suos effectus causare prima causa non concausante*).

3 Conclusions

The themes treated in these *quodlibeta* allow us partially to reconstitute extracurricular philosophical disputations of the new universities. Although there

25 See in the present volume the contribution of D. Calma.

26 The manual of the quodlibet presided by Mathias of Knin, dating from 1409, is conserved in the Library of the Metropolitan Chapter of Prague, under the shelf L 45.

is a change in the status of the quodlibet into the lands of the Germanic Holy Roman Empire, with a notable transfer from the Faculty of theology in the 13th century to the Faculty of arts in the 15th century, it is worth observing that these questions also touched theological topics. Indeed, the quodlibet was an occasion to listen to the master of arts discuss themes that would have been of interest to all the members of the university. In this context it is remarkable that, between 1400–1417, a group of masters from the Faculty of arts repeatedly disputed topics taken from the *De causis*. Theorems I on divine immediacy, IV(V) on the ontological status of the first created being and XII(XIII) on the reflexive knowledge of intellect seem to have interested them most. At the University of Prague, at least seven questions examine the theorem I of the *Liber de causis* with striking similarities. Previously I mentioned the similarities between the question from the manual of Simon of Tišnov and a question from the manual of Mathias of Knin. There are also thematic similarities between the questions debated in the quodlibets from Prague and those from Erfurt, such as the topic of the knowledge of the intelligences from the *Book of Causes* IV(V). The question formulated by John Arsen (Prague, ca. 1400) (*Utrum omnis intelligentia secunda intelligat se et alia*) is taken up in identical form in the quodlibet of Mathias of Knin (Prague, 1409), which we read also in the Anonymous of Erfurt (*Utrum quelibet intelligentia intelligat se et quamlibet aliam a se*).[27]

Through the recurrence of topics and the presence of the same masters during successive years of quodlibetal disputations, the philosophical community of the university of Prague gradually forged a local tradition that enabled both the elaboration of specific positions and their transfer to other institutions, such as the Faculty of arts at the university of Erfurt. Moreover, the repetition of questions posed in these quodlibets, both from Prague and Erfurt, should not be interpreted as a lack of originality or as mere institutional imitation, but as a precious indicator of the scholarly networks of that time.

It is worth noting that the act of selecting theorems from the *Liber de causis* proves that the text was known, studied and open for several kinds of interpretation. It had already given rise to a rich exegetical tradition in which authors freely appealed to earlier arguments, like those used in various debates about the Eucharist. The presence of this tradition in such notorious academic events is notable, since ceremonies *de quolibet* played an essential role in the intellectual life of the university and could also stand as an echo of contemporary insti-

27 On this, see my thesis for École nationale des chartes, "Les disputes *de quolibet* dans les universités d'Europe centrale (fin du XIV^{e}-début du XV^{e} siècle). Étude de cas: les controverses eucharistiques et le rôle du *Liber de causis*, 2018.

tutional and political torments. It suffice to recall that the above-mentioned questions analysing the first theorem of the *Liber de causis* in relation with the possibility of a philosophical explication of transubstantiation emerged against the background of tensions related to the efforts of Jan Hus and his followers to redefine the doctrine of the Eucharist.[28] The *quodlibetarii* who defended his ideas, such as Mathias of Knin (1409) and Simon of Tišnov (1414), and those who rejected them, like Procopius of Kladruby (1417), approached the subject directly, using the vocabulary of the *Liber de causis* and its exegetical tradition. Yet explicit references to the *Liber de causis* also appear in other contexts. Indeed, the final disputation *de quolibet* in Prague took place in 1417 and was organised by Procopius of Kladruby, a devout Catholic. According to the studies of Kejř,[29] during this disputation, a question touching on the problem of the causality of first and secondary causes was posed to the master Simon of Tišnov, at that time still a Hussite: *Utrum prima causa agens ad extra cum causa secunda libere et contingenter sit aliquo termino terminata in potencia sua activa*. Procopius himself debated a similar question at the beginning of the ceremony, during his *questio principalis*: *Utrum primum principium rerum naturalium possit aliquem effectum absque secundo principio concurrente producere et de novo productum in esse perpetuo tempore naturaliter conservare*. Simon of Tišnov also attributes three questions to three masters concerning the theme of the causality of the primary cause *sine secundaria* (one of which is edited here in the appendix). It is of the utmost importance to edit and analyse these questions in order to determine the role of the *Book of Causes*, and its exegetical tradition, in the philosophical and theological debates of central European universities before the Reformation.

28 The moderate Hussites, precursors of the Utraquist Church that was declared to be legitimate in 1433 at the Council of Basel, as well as the so-called "taborite" Hussites, who radicalised the ideas of reform, reflected on the problem of the real presence of Christ in the Eucharist, but the two factions did not agree on this problem. Cf. Cook 1973, p. 335–349.

29 Kejř, 1971, p. 158, p. 162.

Appendix 1

Quodlibetical questions from the University of Prague inspired by and commenting upon the Liber de causis

Quodlibet organised by John Arsen of Langenfeld (1400?)[30]

Utrum omnis intelligentia secunda intelligat se et alia. [= *Liber de causis* XII(XIII), 109–112]

Utrum causa prima agendo cum causa secunda ad extra agat libere contingenter. [= *Liber de causis* I, 1]

Quodlibet organised by Mathias of Knin (1409)[31]

Utrum prima causa vicem cuiuscumque cause secunde suplere poterit in causando. [= *Liber de causis* I, 1]

Utrum intelligentie motrices orbium se et omnia citra se intelligant cognitione. [= *Liber de causis* XII(XIII), 109–112]

Utrum secunde cause possunt suos effectus causare prima causa non concausante. [= *Liber de causis* I, 1]

Utrum inter omnia entia universi tantum primum ens sit ens summe simplex. [= *Liber de causis* IV, 37]

Utrum omnis intelligentia secunda intelligat se et alia. [= *Liber de causis* XII(XIII), 109–112]

Utrum omnis actio primi entis sit primum ens. [= *Liber de causis* IV, 37]

Quodlibet organised by Simon of Tišnov (1416)[32]

Utrum sicut una secundarum causarum potest effectum causare prima causa ipsum non concausante, ita prima causa non cuiuslibet cause secunde vicem supplere potest in causando. [= *Liber de causis* I, 1]

---

30 The manual of Jean Arsen of Langenfeld is preserved in MS Leipzig, Universitätsbibliothek UB 1435, f. 188^{r}–267^{r}. Cf. Šmahel 2007, p. 354–358. It is edited and discussed in I. Székely, "Pratiques intellectuelles à l'Université de Prague au XVe siècle. Notes sur un Quodlibet de Jan Arsen de Langenfeld (c. 1400)", in *Przegląd Tomistyczny*, t. XXIV (2018), p. 227–254.

31 The manual of Mathias of Knin is to be found in MS Praha, Knihovna Metropolitni Kapituly, L 45, f. 1^{v}–151^{v}. Cf. Kejř, 1971, p. 116–136.

32 The manual of Simon de Tišnov is in the same MS Praha as the manual of Jan Hus: MS Praha, Knihovna Národního muzea V C 42, f. 55^{r}–146^{v}. Cf. Kejř 1971, p. 149–158.

Quodlibet organised by Procope of Kladruby (1417)[33]

Utrum primum principium rerum naturalium possit aliquem effectum absque secundo principio concurrente producere et de novo productum in esse perpetuo tempore naturaliter conservare. [= *Liber de causis* I, 1]

Utrum inter intelligentias orbium universi secundum sub et supra essentialiter ordinatas superiores influant formas rerum fixiores. [= *Liber de causis* IV, 49]

Utrum intelligentie orbium superiores influunt formas rerum fixiores. [= *Liber de causis* IV, 49]

Utrum causa secundaria agens in virtute primi agentis habeat in se virtutem illius mansivam [= *Liber de causis* I, 1]

Quodlibetical questions from the University of Erfurt inspired by and commenting upon the **Liber de causis**

Quodlibet organised by Henry of Geismar (1414)[34]

Utrum omnis causa primaria plus influat super effectum suum quam secundaria. [= *Liber de causis* I, 1]

Quodlibet of 1417 (unknown *quodlibetarius*)[35]

Utrum quelibet intelligentia citra primam plena formis existens suam essentiam intelligat et substantias materiales. [= *Liber de causis* IX(X), 92 and XII(XIII), 109–112] [disputed by Pierre Steinbecke]

Quodlibet from the beginning of the 15th century (unknown *quodlibetarius*)[36]

Utrum quelibet intelligentia intelligat se et quamlibet aliam a se. [= *Liber de causis* XII(XIII), 109–112]

33 The manual of Procope de Kladuby is in MS Praha, Knihovna Metropolitni Kapituly, L 27, f. 3^{r}–119^{r}. Cf. Kejř 1971, p. 158–169.

34 MS Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 29^{r}–33^{v}.

35 MS Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 47^{v}–49^{r}.

36 MS Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236, f. 35^{r}–36^{v}.

Appendix 2: A quodlibetical question on the *Liber de causis* in the manual of Simon of Tišnov (MS Praha, Knihovna Národního muzea, V C 42, f. 102r–103v)

102r Utrum sicud nulla secundarum causarum potest effectum creare prima causa ipsum non concausante, ita prima causa non cuiuslibet cause secunde vicem supplere potest in causando.

102v Quod questio sit falsa arguitur sic. Prima causa est omnino totaliter per se sufficientissima in causando quemcumque effectum; ergo vicem cuiuscumque cause secunde potest supplere in causando. Consequentia tenet, quia oppositum consequentis repugnat antecedenti. Et maior probatur, quia si prima causa non esset omnino et totaliter per se sufficientissima in causando quemcumque effectum, tunc incomplete, partialiter et diminute causaret effectus. Sed hoc est falsum; ergo etc.

In oppositum arguitur sic: prima causa nullius cause materialis vel subiective vicem potest supplere in causando; ergo questio vera. Maior probatur, quia causare materialiter vel subiective non potest competere prime cause; ergo etc. Maior probatur, quia si causare materialiter vel subiective competeret prime cause, tunc prima causa subducta materia vel subiecto materiatum causaret vel subiectatum; et sic prima causa esset materia vel subiectum, quod est inconveniens, quia tunc prima causa posset esse ignea, calida et quomodolibet informata et esset in potentia prius quam in actu, quod non potest sibi competere; ergo etc.

Contra illum qui concedat suppositum questionis, scilicet quod 'nulla secundarum causarum potest effectum causare' etc,

Contra: secunde cause non sunt essentialiter subordinate ad primam causam; ergo in causando suos effectus non dependent ordine essentiali a prima causa, et per consequens possunt suos effectus causare prima causa non concausante. Maior probatur, quia prima causa potest causare sine causis secundis, cum hoc dicat auctor *Libri de causis*: quidquid *potest causa prima cum* causa *secunda* vel cum causis secundis *potest se sola*;[37] ergo secunde cause non sunt essentialiter subordinate prime cause; ergo etc.

Item, pono quod prima causa subtrahat suam virtutem concausandi a causis secundis et conservet eas in esse dimittendo eas suis naturis et virtutibus causandi propriis, quo stante; tunc secunde cause causarent suos effectus prima causa non concausante. Ergo suppositum questionis falsum.

37 Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 40, l. 68–69.

Consequentia est nota. Et antecedens est positum ut possibile, eo quod prima causa [libere] talia libere facit etc.

Item, voluntas creata est causa secunda et producit effectum in se simpliciter malum; et qui nullo modo potest bene fieri, ut odire Deum vel suum proximum vel etiam periurium, quos effectus prima causa non potest concausare; ergo etc. Consequentia est nota. Prima pars antecedentis patet. Secunda pars antecedentis probatur, quia prima causa non potest concausare odium sui et sic de aliis; igitur etc.

Confirmatur: voluntas creata est causa secunda; et illa a se, ex se et per se libere contradictorie potest producere actum malum moraliter prima causa non concausante; ergo etc. Consequentia tenet. Et maior probatur, quia si prima causa actum malum moraliter concausaret, tunc ipsa esset causa mali moralis; et sic ab optimo bono posset procedere effectus malus moraliter.

Confirmatur iterum: si prima causa concausaret malum moraliter, tunc voluntas creata non a se originative, et ex se inchoative et per se completive libere contradictorie produceret actum moraliter malum, sed foret mota, ymmo necessitate a causa superiori, et sic foret excusabilis a peccato et sic de omni peccante.

Item, si suppositum questionis esset verum, sequitur tunc quod nulla causa secunda posset esse per se causa alicuius effectus. Consequens falsum et contra II *Phisicorum* ubi dicitur quod quedam sunt cause per se et quedam per accidens;[38] et ibidem dicitur quod *domificator per se edificat*.[39] Et consequentia tenet, quia una causa secunda se sola et ex sui natura potest producere aliquem effectum, eo quod prima causa semper concausat.

Confirmatur: ymmo sequitur quod nulla foret operatio propria alicuius cause secunde, quod est falsum et contra Commentatorem IX *Metaphysice* dicentem unumquodque *entium* utitur *actione* sibi *propria*.[40] Et ibidem dicit: qui *ponunt unum agens* esse quod agit *omnia*[41] et *tollunt a* rebus suas *proprias actiones non habent cerebrum* aptum natum *ad bonum*.[42] Et consequentia patet, quia quelibet operatio, cum dependet a prima causa, prime cause est attribuenda; ergo non erit proprie propria secunde cause etc. Item, sequitur quod animalia non moverentur ex se et per se. Consequens contra

38 Cf. Aristoteles, *Physica*, II, 3, 195a25–195b10.

39 Aristoteles, *Physica*, II, 3, 195b20 (AL VII 1.2, p. 62, l. 8).

40 Averroes, *Super Metaphysicam*, IX, comm. 7, p. 38.

41 Averroes, *Super Metaphysicam*, IX, comm. 7, p. 38.

42 Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 40, l. 28–29.

Philosophum VIII *Physicorum*.[43] Et consequentia tenet, quia primo moverentur a prima causa et sic ab alio; et per consequens non ex se et per se etc.

Contra concedentem principale⟨m⟩ quesitum, puta quod 'prima causa non cuiuslibet cause secunde vicem' etc.

Contra: prima causa est simpliciter infinite virtutis in causando quemcumque effectum ad extra; igitur potest sine adiutorio cuiuscumque cause secunde causare quemcumque ad extra; et per consequens vicem cuiuscumque cause secunde implere potest in causando.

Confirmatur theologice: prima causa est causa simpliciter omnipotens et
103r mirabilissima in causando quemcumque effectum ad extra; | igitur ex sua potentia et mirabilissima causantia vicem cuiuslibet cause secunde supplere poterit in causando saltem mirabiliter et miraculose. Hoc enim non videtur aliquod impossibile vel contradictionem implicare.

Item, prima causa sine omni secunda causa produxit multos effectus in mundi principio per creationem; ergo prima causa et nunc vicem potest supplere in causando cuiuslibet secunde cause. Consequentia tenet, quia non minoris potentie est nunc quam erat in mundi principio etc.

Item, si causa prima vicem cuiuslibet cause secunde supplere non posset in causando, sequitur quod prima causa indigeret secundis causis ad causandum suos effectus. Sed hoc videtur falsum, quia tunc prima causa a se, ex se et per se non foret sufficientissima causa cuiuscumque effectus dati vel dabilis.

Item, prima causa est simpliciter prima causa perfectissima in ordine omnium causarum. Ergo primo et perfectissime quemcumque effectum causat sine concausantia cuiuscumque cause secunde cum ex hoc potissime dicitur prima causa simpliciter et perfectissima pro illo. Ergo priori supplet vicem cuiuslibet cause secunde in causando.

Item, prima causa est agens intellectuale libere contradictorie. Pone igitur quod in causando velit suspendere causationem cuiuscumque cause secunde, cum sua voluntas sit efficacissima, cui nihil poterit resistere. Sequitur quod cuiuscumque cause secunde supplere poterit in causando etc.

1 quia primo *iter*. P

43 Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 254b (AL VII 1.2, p. 291, l. 14).

Contra illum qui negat suppositum questionis, puta illud quia 'nulla secundarum' etc., arguitur quod cause secunde non possunt causare suos effectus prima causa non concausante etc.

Contra: secunde cause non possunt causare suos effectus prima causa non concausante; ergo etc. Consequentia nota est. Antecedens probatur, quia quidquid est *causa cause* est causa causati, ut dicit auctor *Libri de causis*.[44] Sed prima causa est causa cuiuslibet secunde cause, ergo cuiuslibet ipsius effectus. Similiter maior probatur per primam propositionem *Libri de causis* que dicit quod *omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam secunda causa universalis*;[45] igitur antecedens verum.

Item, cause secunde non habent esse nisi a prima causa, ergo nec habent causationem seu causalitatem prima causa non concausante; ergo non possunt causare suos effectus prima causa non concausante etc.

Item, dicit auctor *Libri de causis* quod *prima causa regit* omnes *res preter* hoc *quod commisceatur eis*,[46] sed non posset omnes res regere nisi primo causaret quamlibet earum. Alias non esset prima omnium causa; ergo etc. Item, si non etc., sequitur quod prima causa non foret primum efficiens omnium aliorum et primum regens sapientissimum omnium aliorum et primum conservans sapientissimum singulorum causatorum principalius concurrens ad quemcumque effectum quam quemcumque causa secunda universalis aut particularis. Sed hoc est falsum; ergo etc.

Item, impossibile est esse effectum cuiuscumque cause secunde nisi talis effectus pro mensura sua a prima causa conservetur in esse et causaretur ab ea pro qualibet mensura sua in potissimo genere cause finalis, cum propter primam causam quilibet effectus universi principalissime intenditur et in esse producitur et conservatur; ergo etc.

Item, non potest esse effectus nec potest in esse primarie pro aliqua mensura nisi pro eadem mensura. Prima causa secundum ipsius ydealem rationem exemplariter format ipsum ad extra in existentia conservando; ergo etc. Consequentia tenet. Nam taliter prima causa dicitur rebus causatis suam causalitatem et bonitatem influere, quia secundum factibilitates earum exemplariter format eas ad extra in existentia conservando etc.

Item, maior est unio et concathenatio cause prime cum causis secundis quam inter primam et maximam rotam horologii et alias rotas minores; sed

24 sua] durandum (?) *add.* P

44 *Liber de causis*, I, 10, p. 47, l. 28.

45 *Liber de causis*, I, 1, p. 46, l. 1–2.

46 *Liber de causis*, XIX(XX), 155, p. 89, l. 97–98.

prima rota maxima causat motum omnium sequentium rotarum in horologio, cum cessante motu ipsius, cessat aliarum rotarum. Ergo, similiter, cessante causatione prime cause, cessant secundarum causarum causationes; ergo etc.

Item, tunc prima causa non foret causa universalissima, quia ad aliquem effectum eius se causalitas non extenderet, quod est falsum.

Item, melius est primam causam quemlibet effectum causare quam non causare quemlibet; ergo hoc erit sibi potius attribuendum si dicitur quod malitiam moralem non causat. Contra: prima causa conservat malitiam; ergo causat malitiam. Consequentia tenet, quia arguitur ab eodem ad idem, quia in prima causa idem sunt conservatio et causatio etc.

103v Item, omne bonum prima causa vult; sed malitia moralis est bonum, quia verum; ergo bonum etc. Illud est bonum cuius finis est bonus, sed malitie finis est bonus; ergo malitia est bona. Minor patet, quia iusta vindicta est finis malitie et multa alia bona et decor et pulcritudo et perfectio universi.

Item, malitia est ordinata, quia minime ad penam; ergo est bona. Item, est ordinata in suo genere vel in sua specie; ergo est bona. Consequentia tenet: omne ordinatum est bonum.

Contra negantem principalem quesitum, quia 'prima causa non cuiuslibet cause secunde' etc.

Contra: nullam formam materialem nec aliquod accidens materiale prima causa potest per se sine concausantia substantie materialis producere; ergo 'prima causa non cuiuslibet cause secunde vicem' etc. Antecedens probatur, quia si sic, tunc forma materialis foret immaterialis, quia sine materia, et sic prima causa posset producere meum motum sine hoc quod ego movear ipsum subiective causando. Similiter posset disputationem vel causalitatem meam sine hoc quod ego subiective causer eam; sed illa sunt inconvenientia; ergo etc.

Item, de accidente spirituali conformiter arguitur; nam prima causa non potest actum volendi vel intelligendi creature producere nisi ipsa creatura concurrat cum eo, nedum subiective causando, sed etiam coagendo; ergo ⟨etc.⟩.

Item, prima causa nullius agentis alterius vicem potest supplere in agendo virtute; ergo ⟨etc.⟩. Consequentia patet. Maior probatur, quia si sic, tunc prima causa posset ad extra virtute generare; et sic genitum ad extra foret

2 cessat] cassat P 2–3 cessante] causante P 17 tenet] est bona *add. sed del.* 26 causando] causer eam sed illa sunt inconvenientia ergo etc. *add. sed exp.* P 30 actum] cactum P

Deus, quia esset eiusdem nature cum Deo; et ita homo, asinus, capra et sic de aliis possent esse prima causa sive Deus, quod est impossibile; ergo etc.

Item, nullius secunde cause formalis et intrinsece prima causa potest vicem supplere in causando formaliter; ergo ⟨etc.⟩. Maior, quia si sic, tunc illius effectus prima causa esset forma intrinseca et componibilis; et sic prima causa commisceretur effectibus et non esset omnino simplex, quod est impossibile. Ymmo foret intrinseca quidditas causatorum predicabilis de causatis; et sic ignis posset fore Deus, lapis similiter et sic de aliis. Que sunt impossibilia.

Item, prima causa non potest supplere vicem cause finalis quo alias prima causa ordinaretur in se ipsam tamquam in finem gratia cuius, quod est inconveniens. Sed consequentia probatur ex hoc cum semper finis quo ordinatur in finem gratia cuius etc.

Item, tunc posset efficere compositum naturale sine materia et sine forma, quod est contra rationem compositi naturalis.

Item, prima causa non potest supplere vicem alicuius etc.; ergo etc. Maior, quia si sic, tunc inferioritatis varia conditio posset prime cause competere, quod est contra rationem eius cum sit dignissima et *dives per se* in omnes, ut vult auctor *Libri de causis*[47] etc.

18 dignissima] vignissima P

47 *Liber de causis*, XX(XXI), 162, p. 92, l. 48.

Bibliography

Manuscripts

Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, CA 4° 236
Leipzig, Universitätsbibliothek, UB 1435
Praha, Knihovna Metropolitni Kapituly, L 27
Praha, Knihovna Metropolitni Kapituly, L 45
Praha, Knihovna Narodniho muzea, V C 42

Primary Sources

Aristotle, *Physica*, in *Aristoteles latinus* VII, 1.2, ed. F. Bossier et J. Brams, Leiden / New York, Brill, 1990.

Averroes, *In Aristotelis Librum IX* (*Θ*) *Metaphysicorum Commentarius, comm. 7*, in B. Bürke, *Das neunte Buch* (*Θ*) *der lateinischen großen Metaphysik-Kommentars von Averroes. Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin*, Bern, Francke, 1969.

Henry of Geismar—Calma, D., Székely, I. (2016), "Cause and Causality in Henry of Geismar's *Questio de quolibet*", in Calma 2016-2, p. 181–223.

Siger of Brabant, *Les Quaestiones super Librum de causis*, ed. A. Marlasca, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

Monumenta historica Universitatis Carolo-Ferdinandeae Pragensis. Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis ab anno Christi 1367 usque ad annum 1585, I, Pars 1 (1830–1832), Pragae, Joan. Nep. Gerzabek.

Secondary Sources

Calma, D. (ed.) (2016-1) *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. 1. New Commentaries on Liber de causis* (*ca. 1250–1350*), Turnhout, Brepols.

Calma, D. (ed.) (2016-2), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. 2. New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica* (*ca. 1350–1500*), Turnhout, Brepols.

Calma, D. (2016a), "The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered *Corpus* of Texts", in Calma 2016-1, p. 11–52.

Cook, W.R. (1973), "John Wyclif and Hussite Theology 1415–1436", in *Church History* 42, p. 335–349.

Glorieux, P. (1925), *La littérature quodlibétique. De 1260 à 1320*, Belgique, Le Saulchoir Kain: Revue des sciences philosophiques et théologiques.

Glorieux, P. (1935), *La littérature quodlibétique*, Paris, Vrin.

Imbach, R. (1996a), "Notule sur le commentaire du *Liber de causis*", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, p. 304–323.

Imbach, R. (1996b), "Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes", in R. Imbach, *Quodlibeta, Articles choisis*, Freiburg, Universitätsverlag, p. 309–331.

Kejř, J. (1971), *Kvodlibetni disputace na Pražské univerzitě*, Praha, Universita Karlova.

Kleineidam, E. (1981), *Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*, Leipzig, St. Benno-Verlag.

Marlasca, A. (ed.) (1972)—see *Siger de Brabant, Quaestiones super Librum de causis*

Šmahel, F. (2007), *Die Prager Universität im Mittelalter. Gesammelte Aufsätze/ The Charles University in the Middle Ages. Selected studies*, Leiden, Brill.

Spunar, P. (1997), "La faculté des arts dans les Universités de l'Europe Centrale", dans L. Holtz et O. Weijers (eds), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts* (*Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles*). *Actes du colloque international de Paris, 18–20 mai 1995*, Turnhout, Brepols, p. 467–475.

Weijers, O. (2009), *Queritur utrum. Recherches sur la disputatio dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols.

Weissenborn, H.J.C. (ed.) (1884), *Acten der Erfurter Universität*, Halle, Otto Hendel, vol. 2.

Wippel, J.W. (1982), "The Quodlibetal Question as a Distinctive Litterary Genre", in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales, p. 67–84.

PART 2

Proclus

∴

CHAPTER 11

Proclus, Eustrate de Nicée et leur réception aux XIII^e–XIV^e siècles

Irene Zavattero
Università di Trento

Connu comme le *Commentator* par excellence de l'*Éthique à Nicomaque* (*EN*), Eustrate, métropolite de Nicée, est fameux pour le néoplatonisme dont il imprègne son exégèse du texte d'Aristote[1]. Il est cité par les médiévaux comme étant une *auctoritas* concernant plusieurs sujets ; dans cette étude nous traiterons des sujets plus spécifiquement proclusiens. Grâce aux travaux de Carlos Steel, Stephen Gersh et de Michele Trizio, nous savons qu'Eustrate a puisé à maintes reprises dans l'œuvre de Proclus[2]. Trizio en particulier a montré que les mentions faites aux *Platonici* dans le commentaire d'Eustrate au I^e et au VI^e livre de l'*EN*, dissimulent une référence à Proclus, le premier contractant une dette envers le second[3]. Deux sujets sont plus spécifiquement concernés : celui de l'intellection, quand il touche notamment à la notion d'*intellectus possessus*, et celui de la causalité[4]. L'analyse offerte dans cette étude se concentre sur un aspect spécifique du domaine de la causalité, à savoir sur la théorie des trois états de l'universel.

Cette théorie, d'après la définition d'Alain de Libera, constitue un « best-seller de la scolastique »[5], avec une longue histoire qui « court de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Age, tel un motif caché dans un tapis oriental »[6]. À partir de la moitié du XIII^e siècle, l'histoire de la doctrine des trois états de l'universel est marquée par une caractéristique qui provient clairement d'Eustrate. En commentant la critique d'Aristote à la théorie des idées de Platon (*EN* I,4, 1096a11–1097a14), Eustrate utilise la théorie des trois états de l'universel, mais il en rapporte une version qui souligne la relation méréologique des parties au

1 Cf. Trizio 2016.
2 Cf. Steel 2002 ; Gersh 2014 ; Trizio 2009a.
3 Cf. Trizio 2011.
4 Cf. Trizio 2009b.
5 Libera 1992, p. 97.
6 Libera 1996, p. 103 ; Erismann 2011.

© IRENE ZAVATTERO, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_013
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-N^V

tout[7]. Cette version tout à fait caractéristique est élaborée en détails par Proclus dans les propositions 66–69 des *Éléments de théologie*. En particulier, comme l'a montré Trizio, la distinction elle-même figure en toutes lettres dans la proposition 67 et elle constitue une réminiscence de la formulation de la même doctrine citée dans la *Théologie platonicienne* du Diadoque[8].

Étant entendu que, selon la proposition 66 (*omnia que sunt ad invicem aut tota sunt aut partes aut eadem aut altera*[9]), les êtres, considérés les uns par rapport aux autres, sont soit des parties soit des touts, Proclus pose que « toute totalité est ou bien antérieure à ses parties, ou bien composée de parties, ou bien immanente à une partie ».

Comme l'explique le commentaire de la proposition 67, le tout antérieur à ses parties est la *forme* (*species*) d'une pluralité d'êtres, préexistant (*praeexistit*) dans sa cause ; le tout composé de parties est la forme « prise dans l'ensemble simultané de ses parties », à savoir le tout dans « sa subsistance propre » ; le tout immanent à la partie est la forme saisie « en chacune de ses parties » devenue elle-même tout « par la participation au tout qui fait d'elle un tout partiel » – autrement dit : le tout participé.

> Omnis totalitas aut ante partes est aut ex partibus aut in parte. Aut enim in causa uniuscuiusque species considerata, et totum illud ante partes dicimus quod in causa praeexistit ; aut in participantibus ipso partibus, et hoc dupliciter : aut enim in omnibus simul partibus, et est hoc ex partibus totum, quo et quaecumque pars est minor quam totum ; aut unicuique partium, ut ex parte facta totum secundum participationem, quod et facit partem esse totum partialiter. Secundum existentiam quidem igitur totum ex partibus, secundum causam autem, quod ante partes, secundum participationem autem, quod in parte. Et enim hoc secundum extremam demissionem totum, qua imitatur quod ex partibus totum, quando non quaecumque fit pars, sed toti potens assimilari, cuius partes tota sunt[10].

C'est cette tripartition qui, superposée à la théorie des trois états de l'universel, aboutit à la curieuse division d'Eustrate, où le concept abstrait d'Aristote prend

7 Pour l'étude de la réponse d'Eustrate à la critique aristotélicienne du Bien idéale, cf. Giocarinis 1964 et Trizio 2016, p. 122–142.

8 Cf. Trizio 2009a, p. 108 ; Trizio 2016, p. 88–90.

9 Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 66, p. 35, l. 12–13.

10 Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 67, p. 36, l. 1–12.

la place du tout participé selon Proclus. Et, surtout, le tout antérieur à ses parties est la Cause première de Proclus et le Bien-en-soi de Platon défendu par Eustrate :

> Tripliciter enim aiunt dici totum : ante partes, ex partibus, in partibus. Ante partes quidem illas species, quoniam ante multa quae ad illas, simplicissimas existentes et immateriales, facta sunt unaquaeque illarum substitit. Ex partibus autem composita et in multa partita, sive homoiomera (id est similium partium), ut lapis in lapides, totum existens ad partes in quas divisibilis est, quarum unaquaeque et nomen et rationem totius recipit, sive anhomoiomera (id est dissimilium partium), ut homo in manus, pedes, caput. Nulla enim partium hominis similis est toti, ut neque nomen neque rationem totius recipiens. In partibus autem, ut intelligibilia, quae et de multis et posteriora generatione dicuntur[11].

Eustrate associe directement le tout antérieur à ses parties (*ante partes*) aux formes transcendentes séparées, absolument simples et immatérielles, car elles subsistent avant la multiplicité des choses qui sont faites d'après elles. Ensuite le commentateur parle du tout résultant des parties (*ex partibus*), à savoir des composés (*composita*), et de tout ce qui est divisé en parties (*partita*), soit dans le cas des homéomères, c'est-à-dire « les choses composées de parties semblables, comme la pierre l'est de morceaux de pierre, chaque partie en laquelle le tout se divise recevant et le nom et la définition du tout », soit dans le cas des anoméomères, c'est-à-dire « les choses composées de parties dissemblables, comme l'homme l'est de mains, de pieds et d'une tête, aucune partie de l'homme n'étant semblable au tout et ne recevant le nom et la définition du tout »[12]. Le tout qui se divise en parties (*in parte*), enfin, consiste dans les intelligibles qui sont dits de plusieurs et sont postérieurs selon la génération, à savoir les formes matérielles.

---

11 Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I, 4, p. 69, l. 4–p. 70, l. 14.

12 Pour la traduction française du passage d'Eustrate, cf. Libera 1996, p. 255. Ce passage du commentaire concernant les composés des parties homogènes ou non a été étudié par de Libera, qui a signalé une possible dépendance d'Eustrate envers Alexandre d'Aphrodise, cf. Libera 1999, p. 260–261. En réalité – comme l'affirme Trizio 2016, p. 139 – ce que de Libera attribue à Alexandre était à l'époque d'Eustrate un lieu commun retrouvable dans plusieurs textes philosophiques de l'Antiquité tardive, cf. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, p. 83, l. 1–23 ; Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, p. 82, l. 27–34 et *passim* et Philophonus, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, p. 25, l. 2–4, p. 202, l. 24–p. 203, l. 1 et *passim*.

Cette théorie, à la différence d'autres emprunts à Proclus, se distingue par un lexique caractéristique, qui révèle sans détours son origine proclusienne : par rapport à la doctrine des trois états de l'universel, on parle de *totum* à la place de *universale* et de *partes* à la place de *res*. Cela nous permettra, dans le premier volet de l'enquête, de suivre la fortune directe des emprunts faits à Proclus par Eustrate. L'analyse de cette réception fournit en outre l'occasion de confronter l'exégèse proposée dans la première moitié du XIII^e^ siècle par les premiers commentateurs latins à l'*EN*[13] – qui lurent le premier livre, appelé *Ethica nova*, dans la version de Burgundio de Pise[14] – et celle des commentateurs de la fin du XIII^e^ et du début du XIV^e^ siècle, qui utilisèrent la traduction de Robert Grosseteste ainsi que le commentaire d'Eustrate déjà mentionné[15].

Le but de cette étude est d'évaluer si, grâce à Eustrate, il s'opère une rupture avec l'exégèse précédente et, surtout, si le Nicéen a joué un rôle actif dans la transmission de la doctrine des *Éléments de théologie* de Proclus. En outre on se demandera si la réception de sa pensée a constitué un autre chemin, indépendant, de pénétration des doctrines proclusiennes et non simplement une source générique du néoplatonisme. Plus précisément, **(1)** nous nous proposons de vérifier si dans les années 1247–1268, dates respectives des traductions du commentaire d'Eustrate et des *Éléments de théologie*[16], quelques aspects de la doctrine de Proclus ont pénétré en Occident grâce à Eustrate. En deuxième lieu, **(2)** nous examinerons si ces emprunts à Proclus-Eustrate

13 Les premiers commentaires sont au nombre de six : le *Commenatire de Paris* (voir note 17), le *Commentaire d'Avranches* sur l'*Ethica vetus* (ms. Avranches, Bibliothèque municipale 232, f. 90^r^–123^r^), le *Commentaire du Ps.-Peckham* sur la *nova* et la *vetus* (le texte complet : mss. Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853, f.1^ra^–77^va^ ; Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, f. 2^ra^–52^rb^ ; fragments : mss. Praha, Národní knihovna III F 10, f. 12^ra^–23^va^ ; Avranches, Bibliothèque municipale 232, f. 123^r^–125^v^), le *Commentaire de Robert Kilwardby* sur la *nova* et la *vetus* (texte complet : ms. Cambridge, Peterhouse 206, f. 285^ra^–307^vb^, fragment : ms. Praha, Národní knihovna III F 10, f. 1^ra^–11^vb^), le *Commentaire de Naples* (édité par Tracey 2006) et un fragment sur le début de l'*Ethica vetus* II,1–3 (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 3572, f. 186^ra^–187^vb^). Cf. Wieland 1981.

14 Cf. Bossier 1997, p. 81–116, a démontré que le traducteur est Burgundio de Pise et a établi que la traduction a été achevée « en 1150 ou avant ». Pour le rôle joué par les traductions de Burgundio, cf. Saccenti 2016.

15 Sur la famille de commentaires produits à la Faculté ès arts à la fin du XIII^e^–début XIV^e^ siècle, cf. Costa 2012, p. 71–114 ; Costa 2008 ; Anonymi Artium Magistri *Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis* (*Paris, BnF, lat. 14698*), éd. Iacopo Costa, Brepols, Turnhout 2010.

16 La datation du commentaire d'Eustrate au I^e^ et VI^e^ livre de l'*EN* est la même de la traduction de Grosseteste de l'EN en entier, cf. Mercken 1990, p. 407–443.

gardent l'authenticité des doctrines originaires ou s'ils se combinent avec les autres sources néoplatoniciennes majeures, à savoir le *Liber de causis* et les *Noms divins* de Denys. Enfin, **(3)** nous verrons si les médiévaux reconnaissent, après la traduction des *Éléments de théologie*, la matrice proclusienne des positions d'Eustrate.

(1) Il me semble intéressant de mentionner l'interprétation de la critique d'Aristote à Platon (*EN* 1,4) faite par l'un des six commentaires de l'*Ethica nova*, celui connu sous le nom de « Commentaire de Paris », bien qu'il soit daté de 1235–1240, donc avant la traduction latine du commentaire d'Eustrate[17]. Le maître ès arts a lu en chrétien la critique que fait Aristote du Bien-en-soi de Platon. Il semble se demander – comme l'a dit de manière très efficace René-Antoine Gauthier –: « Comment Aristote peut-il affirmer que ceux qui ont dit que le Souverain Bien est un bien en soi et qu'il est la cause de tous les autres biens se sont trompés ? N'est-ce pas la pure vérité ? »[18] Le commentateur ne voit que deux explications à la critique d'Aristote:

> Item obicitur supra hoc quod dicit quod illi errauerunt qui posuerunt aliquid quod est per se bonum et quod est causa aliorum, esse summum bonum. […]
>
> Ad hoc est duplex respontio. Et est prima respontio talis. Ipsi ponebant bene in hoc quod ponebant illud esse summum bonum quod est aliorum causa per se, set errabant in hoc quod ponebant illud quod est per se causa omnium esse preter illa. Supponebant enim quod illud non est in omnibus, set preter res, et in hoc menciebantur, quia summum bonum, sicut prius dictum est[19], partitur in partes quantum ad suam bonitatem, id est influit bonitatem suam in omnibus, et in quibusdam rebus est imago aud uestigium sue sufficiencie, in quibusdam autem aliis rebus est imago siue uestigium sue sapiencie, in quibusdam autem delectationis, et sic de aliis; illud enim quod est in primo non potest esse in aliis rebus nisi sicut imago

17 Le *Commentaire de Paris* est divisé en quatre tronçons, transmis dans deux manuscrits: Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 3804A, f. 140ra–143va; f. 152ra–159^{vb}, f. 241ra–247^{vb} et Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 3572, f. 226ra–235ra. Pour l'édition critique de la *Lectura in Ethicam nouam*, cf. Gauthier 1975, p. 71–141; nous préparons l'édition de la partie du commentaire sur l'*ethica vetus*, pour l'édition du prologue, cf. Zavattero 2010.

18 Gauthier 1975, p. 79.

19 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 104,8–11: *summum bonum est delectabile et sufficiens et sapiens et potens etc.; vnde bonitas primi partitur per huiusmodi partes et in quibusdam rebus influit istam bonitatem que est sufficiencia, in quibusdam istam bonitatem que est potencia, etc.*

> et uestigium. Et sic patet quod error est ponere aliquod summum bonum et ipsum non esse aliquo modo in aliis rebus[20].

Selon la première position, Aristote vise ceux qui ont eu tort d'exagérer la transcendance du Bien-en-soi, au point de le séparer totalement des choses, alors que le Souverain Bien répartit (*influit*) en toutes choses des images ou des vestiges de sa bonté. Selon un autre point de vue, les Platoniciens, s'ils ont eu raison de dire que le Souverain Bien réside dans le Bien cause de tous les biens, ont eu tort de croire que nous sommes capables par nous-mêmes de nous unir à ce Souverain Bien.

> Aliter potest dici quod uerum dicebant et non errabant in hoc quod dicebant illud bonum quod est per se causa omnium esse summum bonum, tamen errabant in hoc quod dicebant quod nos sumus principium sufficiens vniendi illud summum bonum nobis. Et sic fuit in illa opinione error[21].

Dans ce passage, compte tenu du fait qu'ailleurs le maître parisien définit le bonheur comme union à Dieu, Aristote aurait reproché à Platon d'avoir nié la nécessité de la grâce, sans laquelle nous sommes incapables de nous unir à Dieu. Par conséquent, ce texte montre bien la démarche théologique du commentateur. À sa défense, il faut dire que, dans les manuscrits de l'*Ethica nova*, le passage où Aristote reproche au Bien-en-soi des Platoniciens de ne pas être une chose que nous puissions faire est corrompu[22]. Toutefois la première explication du maître contient un terme – *influit* – qui nous renvoie immédiatement au *Livre des causes*, où le terme *influxio* signifie précisément l'action productrice de la Cause Première, qui se répand elle-même sur les choses et demeure dans ses effets[23].

Le commentateur ajoute à cette théorie néoplatonicienne la doctrine chrétienne des appropriations divines : le maître parisien situe la bonté, la sagesse et la puissance dans le Premier Principe (« in primo est bonitas, similiter in primo

20 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 106, l. 25–p. 107, l. 5.

21 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 107, l. 6–10.

22 Cf. Gauthier 1974, p. LVIII–CX.

23 cf. *Liber de causis*, prop. 19 (20), p. 89, l. 7–p. 90, l. 24 : *Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse. Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum* [...] *Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis Quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis*.

est sapiencia et potencia »), à savoir les trois attributs que, à la suite de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Abélard, les théologiens attribuaient aux trois personnes de la Trinité[24]. La doctrine de l'appropriation est encore utilisée par le maître quand il réfute l'accusation d'Aristote, selon laquelle le Bien-en-soi de Platon est univoque[25]. Toutes les choses sont bonnes non pas en raison du fait qu'elles viennent d'un bien unique, mais parce qu'elles viennent de la volonté de Dieu[26]. De plus, en s'appuyant sur une proposition forgée à partir des expressions du Pseudo-Denys, il ajoute que *Bonum est diffusiuum sui esse*, c'est-à-dire que le Bien-en-soi se communique, car il appartient à l'essence même du bien de se communiquer et, pour cette raison, il est équivoque dans le sens qu'il est *multiplicatiuum*[27].

En un mot, le maître ès arts parisien explique la position de Platon et la critique d'Aristote à l'aide des sources néoplatoniciennes dont il dispose – le *Livres des causes* et le Pseudo-Denys, connu grâce aux théologiens de son époque – en les mélangeant à la doctrine chrétienne.

Après 1250, c'est-à-dire après la traduction de Robert Grosseteste de l'*EN* en entier et des commentaires byzantins qui l'accompagnent, l'explication de *EN* I,4 et la défense de la doctrine platonicienne sera conduite à l'aide de l'exégèse d'Eustrate. En effet, au moyen de la « théorie des touts et des parties », le Nicéen rejette la critique aristotélicienne selon laquelle Platon aurait considéré le Bien-en-soi comme étant un universel logique. Il dit qu'« il y a trois sortes de touts : antérieur aux parties (*ante partes*), résultant des parties (*ex partibus*) et se divisant en parties (*in partibus*). Les touts antérieurs aux parties

24 Cf. Poirel 2002, p. 261–420 a revendiqué pour Hugues la paternité de la triade qu'on attribuait auparavant à Abélard. Les thèses de Poirel sont discutées par Perkams 2004 ; Allegro 2010, p. 103–147 et 214–231.

25 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 120, l. 5–7 : *Plato et sui sequaces ponebant bonum habere unam ideam, et sic secundum Platonicos omne bonum habet unam ideam ; et notandum quod habere unam ideam idem est quod esse uniuocum.*

26 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 121, l. 22–p. 122, l. 9 : *non dicuntur omnia bona quia sunt ab uno bono, set dicuntur esse bona quia sunt a uoluntate primi. Quia enim Deus voluit, ideo omnia sunt bona.* [...] *Vnde dicendum est quod non debuisset facere hoc argumentum : quia sunt a bonitate primi omnia sunt bona, ergo omnia sapiencia ab ipsius sapiencia ; sed debuisset facere hoc argumentum : quia sunt a uoluntate primi, sunt uoluntaria, ergo a sapiencia sapiencia et a potencia potencia.* [...] *Vnde prius est potencia et postea sapiencia et postea bonitas.*

27 Anonymi Magistri Artium *Lectura in Ethicam nouam*, p. 140, l. 16–18 : *sine dubio bonum est unum proportione, quia diffinitio boni talis est : Bonum est diffusiuum sui esse in aliud aud multiplicatiuum.* Cet adage, forgé à partir d'expressions du Ps.-Denys (chez qui toutefois il ne se trouve pas à la lettre), se trouve en cette forme chez Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, vol. I, p. 6, 20 : *Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse.*

sont les espèces – à savoir les idées platoniciennes – qui existent absolument simples et immatérielles, car elles subsistent avant la multiplicité des choses qui sont faites d'après elles »[28]. Grâce au concept de *totum ante partes* – qui, chez Proclus, est la Cause première – Eustrate démontre l'existence des idées créatrices du monde en tant que pensées divines : il les appelle raisons divines enhypostatiques. Ainsi, il montre que Platon envisageait le Bien-en-soi comme un universel intellectuel ou théologique, à partir duquel dérivent les biens multiples ; on le lit clairement dans le passage suivant :

> *Universale autem melius forte perscrutari* [*EN* 1096a11]. Nunc universale non ut in logicis speculationibus dicitur. Illic quidem enim quod de multis dicitur et posterius est generatione, hic autem quod ante multa velut praesubsistens eis et illis ad ipsum recipientibus subsistentiam. Ita enim qui circa Platonem dicebant, rationes quasdam inducentes enhypostatas (id est per se subsistentes) divinas intellectuales, ad quas dicebant omnia materialia esse et fieri, quas et species et ideas vocabant et tota et universalia, praesubsistentes quidem his quae in corporibus sunt speciebus, separatas autem ab his omnibus, in conditoris Dei mente existentes, altera quaedam secundum ipsas in materia figurantis[29].

Eustrate défend, contre Aristote, l'idée platonicienne du Bien-en-soi, premier principe universel et, en même temps, il explique comment les êtres peuvent participer de ce bien.

D'autre part, il « pose clairement l'équivalence entre tout *in partibus* et intelligible logique »[30] en disant que les touts qui se divisent en parties « ce sont les intelligibles qui sont dits de plusieurs et sont postérieurs selon la génération » (*in partibus autem, ut intelligibilia, quae et de multis et posteriora generatione dicuntur*[31]).

Le commentaire d'Eustrate a eu un grand succès dans la réception médiévale de l'*EN* et, à un premier recensement tout à fait provisoire et non exhaustif, il semble qu'également l'exégèse de *EN* 1,4 a eu une certaine fortune : elle est

28 On utilise la traduction de ce passage dans Libera 1996, p. 255. Cf. *supra*, n. 12.

29 Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, 1, 4, p. 69, l. 85–95. Pour l'explication de ce passage, cf. Trizio 2016, p. 125–128 ; sur l'identification des universaux de Platon aux pensées sussistant dans la *mens* divine, cf. Giocarinis 1964, p. 172, n. 30. À propos de l'origine des universaux comme *logoi* dans l'esprit divin, cf. Sorabji 1990, p. 144–147.

30 Libera 1996, p. 255.

31 Cf. le texte cité à la note 11.

citée par Thomas d'York, Henri Bate de Malines, Walter Burley et Berthold de Moosburg. En plus de ces citations presque littérales de la théorie d'Eustrate, on en trouve également des occurrences, sous une forme contaminée par d'autres sources, notamment dans les deux commentaires à l'*EN* d'Albert le Grand.

Grâce à Robert Kilwardby, qui le cite dans le *De ortu scientiarum*[32], écrit à Oxford autour de 1250, nous avons la preuve que le commentaire d'Eustrate est connu en Angleterre immédiatement après la traduction de Grosseteste. De plus, ce commentaire joue un rôle important dans le *Sapientiale* écrit par le franciscain Thomas d'York entre 1247 et 1260. Eustrate est une source importante, comme l'a remarqué Fiorella Retucci, et décisive y compris pour la doctrine des universaux[33]. La question méréologique est évoquée dans le troisième livre du *Sapientiale* dans le but de résoudre le désaccord entre Aristote et Platon.

> "Plato igitur de principio omnium entium querens unum illud et ineffabile esse et bonum enuntiavit", omnia prehabens et superhabens "in se ipso superintelligibiliter et supersubstantialiter", [...] omnia quecumque sunt producens "propter ipsius bonitatem non eligendo aut consiliando de factione"; [...] "principium omnium" ut "ex ipso" existentium finemque omnium "velut propter ipsum, omnium reexpansorum ad ipsum et desiderantium ipsum" secundum suam possibilitatem; et ideo posuit "ipsum esse primum bonum" et supersubstantiale "bonum quod omnia appetunt". Hoc autem bonum posuit universale bonum non ut de multis predicabile, sicut universale dictum est in logica, sed ideo universale quia preexistens omnibus ab ipso et "ad ipsum recipientibus subsistentiam". Similiter et "totum" dixit illud bonum non "ex partibus" vel "in partibus", sed "ante partes", hoc est ante ea que "velut in ratione partium ordinatarum et ad" ipsum relatarum. Ad ipsum enim ens et manens secundum se ipsum dixit omnia alia referri "ut ad suam totalitatem"[34].

Thomas est du même avis qu'Eustrate : la doctrine qu'Aristote a attribué à Platon ne coïncide pas du tout avec la véritable théorie platonicienne. L'universel de Platon n'est pas un universel logique qui peut être prédiqué de plusieurs,

32 Kilwardby l'appelle « commentator super I *Ethicae* », cf. Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, p. 135, l. 9–15, 17–23 ; p. 136, l. 2–6 ; p. 143, l. 11–20 ; p. 144, l. 15–16 ; p. 144, l. 20–p. 145, l. 1.

33 Retucci 2013 ; Retucci 2018, en particulier 64–72.

34 Thomae Eboracensis (= Thomas d'York), *Sapientiale*, III, 32, p. 100–101.

mais c'est le *totum ante partes* qui précontient[35] tous les êtres et qui est le principe producteur de toute la réalité. Cet universel est le Bien-en-soi qui est *exemplar* ou idée du bien. Thomas met en évidence qu'Aristote avait lui aussi postulé, au début de l'*EN*, l'existence d'un bien ultime désiré par tous les êtres ; par conséquence, il est simplement en contradiction avec lui-même quand, dans ce passage, il nie l'existence du bien ultime.

Thomas d'York cite très fidèlement la théorie d'Eustrate, de telle façon qu'il transmet – sans en être conscient – la terminologie de Proclus des trois états du *totum*. Cette particularité n'échappera pas à Berthold de Moosburg qui, comme l'a démontré Retucci, puise de longs extraits dans le *Sapientiale*[36]. Berthold adopte notamment les appellations *universale praedicationis* et *universale separationis*, forgées par Thomas.

Dans les mêmes années, à Cologne, le commentaire d'Eustrate représente la clé de voûte de l'interprétation de l'*EN* d'Albert le Grand. Dans le *Super Ethica*, son premier commentaire, datant de 1250–1252, les leçons V et VI du premier livre sont entièrement dédiées à l'exégèse de la critique qu'Aristote adresse à la théorie platonicienne des idées. Poussé par le souci de reconstruire la pensée authentique de Platon, Albert est frappé par la défense des positions platoniciennes entreprise par Eustrate et, en même temps, par sa critique d'Aristote qui aurait imposé à Platon une doctrine fausse – l'univocité de l'être.

Chez Albert, on assiste à la fusion de deux problématiques distinctes : celle des universaux, selon le schéma général d'Ammonius transmis par Avicenne, et celle des « touts », selon le schéma proclusien transmis par Eustrate :

> Solutio : Dicendum secundum Commentatorem, quod hoc falso imponit Aristoteles Platoni. Distinguit enim Plato triplex universale : quoddam, quod est ante rem praehabens rem, et hoc est principium formale faciens illam naturam. Et haec erit idea illius naturae, quae est in primo motore,

35 Cf. Libera 1992, notamment p. 107–108 : la notion de « précontenance », qui ne figure ni chez Platon ni chez Aristote, se trouve chez Albert le Grand, lequel la « trouve aussi chez Denys (c'est le προέχειν des Noms divins) mais dont il lit la même figuration platonicienne dans l'analyse eustratienne du Bien comme 'principe unique de tous les êtres', 'possédant tout être de façon éminente' – *superhabens* 'surpossédant tout' – et *praehabens* : 'précontenant tout' – 'en lui-même de façon surintellectuelle (*superintelligibiliter*) et suressentielle (*supersubstantialiter*)'. Cf. Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I, 4, p. 68,69–71 : *Omne autem ens ipsius enuntiavit ut superexistentis quidem et superhabentis, omnia autem praehabentis in se ipso superintelligibiliter et supersubstantialiter*. Cf. aussi Pagnoni-Sturlese 1980 et Libera 1984, qui souligne la matrice dionysienne de la doctrine de la précontenance.

36 Cf. Retucci 2008.

> quia sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita omnes sunt in actu in primo motore. Et ab illis formis veniunt, quae sunt in materia, sicut omne quod est in potentia, trahitur in actum ab eo quod est in actu. Quoddam aliud est universale, quod est in re, et hoc est natura illa participata, secundum quod est actu distributa in multis vel distribuibilis. Tertium est universale, quod est post rem, et hoc est, quod anima abstrahit a re. Et de tali probat Aristoteles in VII *Metaphysicae*, quod est accidens quantum ad esse, scilicet abstractionis, quod habet[37].

Le premier schéma est illustré par Alain de Libera dans *La querelle des universaux*[38] : à partir des commentateurs grecs de l'antiquité tardive (Ammonius et Jean Philopon), la doctrine des universaux passe en Occident grâce à Avicenne, qui distingue entre universaux *in multiplicitate* (universel physique), *postquam fuerint in multiplicitatem* (universel logique) et *ante multiplicitatem* (universel intellectuel)[39].

Albert ajoute à ce schéma celui des « touts et des parties », d'origine proclusienne et repris par Eustrate. La tripartition de l'universel devient ainsi : *ante rem, in re, post rem*[40]. Ramenée à l'essentiel, la modification qu'Albert impose au dispositif triadique des universaux consiste à insérer un second niveau d'universaux *ante rem* entre le niveau suprême, celui de la Cause première, et l'universel *in re*. On le voit dans sa description de l'universel *ante rem* : celui-ci

---

37 Albert le Grand, *Super Ethica*, I, lectio V, p. 25, l. 1–17. Ce texte est commenté par de Libera 1992, p. 105.

38 Cf. Libera 1996, p. 256 ; Libera 1992, p. 97.

39 Cf. Avicenne, *Logica*, f. 12 ra-va : *Usus fuit, ut, cum haec quinque distinguerentur, diceretur secundum uno respectu sunt naturalia et alio respectu logicalia et alio intellectualia, et fortassis etiam diceretur, quod uno respectu sunt absque multiplicitate et alio cum multiplicitate.* [...] *Sed quia omnium quae sunt comparatio ad deum et ad angelos est, sicut comparatio artificialium, quae sunt apud nos, ad animam artificem, ideo id quod est in sapientia creatoris et angelorum et de veritate cogniti et comprehensi ex rebus naturalibus, habet esse ante multitudinem ; quidquid autem intelligitur de eis, est aliqua intentio ; et deinde acquiritur esse eis, quod est in multiplicitate, et cum sunt in multiplicitate, non sunt unum ullo modo, in sensibilibus enim forinsecus non est aliquid commune nisi tantum discretio et dispositio ; deinde iterum habentur intelligentiae apud nos, postquam fuerint in multiplicitate. Hoc autem, quod sunt ante multiplicitatem* [...] *noster tractatus non sufficit ad hoc, quia ad alium tractatum sapientiae pertinet*. Pour une analyse de ces textes, cf. Libera 1981, p. 55–74.

40 Cf. Libera 1992, p. 105–109. Dans sa présentation de l'universel *ante rem*, Albert insère deux thèses : l'une d'Averroès, à savoir l'adage selon lequel « les formes sont en acte dans le Premier moteur » (Cf. *Auctoritates Aristotelis*, I, 283, p. 139, l. 87–88 : *Quicquid est in materia prima potentia passiva, in primo motore est potentia activa*) ; et l'autre d'Aristote, l'adage selon lequel « tout ce qui est en puissance est mené à l'acte par ce qui est en acte » (Aristote, *Metaphysica* IX, 8, 1049b24–25).

précontient et possède d'avance (*praehabet*) la chose ou la nature dont il est le principe formel et producteur. L'*universale ante rem* est donc l'idée dans la *mens divina* et la nature qu'il produit est un effet de l'idée. Cette nature, comme l'a bien montré Iacopo Costa, est la nature indifférente d'Avicenne, indifférente à l'Un et à la multiplicité, à l'universel et au particulier[41]. Son insertion dans le schéma permet de garder l'immutabilité du principe et en même temps de dire que les biens participent de l'idée du bien. Les choses et les concepts ne participent pas de l'idée, mais bien de ses effets ; l'idée est par soi, tandis que la nature est analogue : de ces biens, on abstrait un concept univoque, l'universel *post rem* ou logique, car ces biens participent de la même nature.

Le texte cité montre qu'Albert emprunte à Eustrate non seulement la théorie « des touts et des parties », mais aussi la notion de « précontenance » (*ante rem praehabens rem*) du Bien qui, dans un autre passage, est défini comme « principe unique de tous les êtres précontenant tout »[42]. En même temps, Albert semble emprunter aussi aux *Noms divins* du Ps.-Denys la doctrine des *partecipationes per se* reprise ensuite par Thomas d'Aquin dans son commentaire à l'*EN*[43]. En effet, il est indéniable, comme Costa l'a remarqué, que la réception latine d'Eustrate s'est mélangée à la pensée dionysienne, vu que le commentaire même d'Eustrate montre une certaine dépendance lexicale des *Noms divins*[44].

Le fait qu'Albert soit débiteur d'Eustrate et de sa doctrine des « touts », et qu'il s'en serve pour « replatoniser » Aristote, comme le dit de Libera[45], apparaît clairement dans ce passage :

---

41 Cf. Costa 2006, en particulier p. 167–169. Sur le même sujet de l'homonymie chez les commentateurs du XIV^e^ siècle, cf. Costa 2012.

42 Cf. Albert le Grand, *Ethica* X, I, 5, 12, 23, p. 72 : *oportet nos positionem Platonis exponere. Ad hoc autem sex notanda sunt, quorum primum est, quod Plato posuit unum et universale principium, quod est omnia praehabens, sine consilio et deliberatione faciens per seipsum, et quod illud est agens et forma et finis universorum.*

43 Costa 2006, p. 188–189 : dans le commentaire aux *Noms divins*, Albert identifie la nature indifférente d'Avicenne avec la *participatio per se* du *corpus areopagiticum*. Thomas d'Aquin, selon Costa (p. 190), apprend cette doctrine d'Albert et il l'utilise (explicitement dans son commentaire aux *Noms divins*, implicitement dans le *Quodlibet* VIII) contre la théorie platonicienne des idées ; cf. *infra*, n. 53.

44 Cf. Costa 2006, p. 163, n. 21, pour cette raison, selon Costa, l'étude de Giocarinis (cf. note 7) « non rende giustizia del ruolo giocato dal trattato sui *Nomi divini* nell'esegesi di Eustrazio », tandis que la dépendance lexicale entre le commentaire d'Eustrate et le *corpus areopagiticum* est révélé sans détour par la traduction de Robert Grosseteste, qui fut traducteur des deux ouvrages.

45 Cf. Libera 1992, p. 108.

> Et dicendum, quod non omnia appetunt bonum unum subiecto, sed unum exemplariter, quia Commentator distinguit triplex universale: quoddam cum re, quod est forma rei, et quoddam post rem, quod est abstractum a re, et quoddam ante rem. Et hoc, non est praedicabile de rebus, sed id in quo est primo natura aliqua, et ab illo descendit exemplariter in omnibus quae imitantur illud in natura illa secundum suam proportionem, quia prima est causa omnium eorum quae sunt post, sicut dicit Philosophus in II *Metaphysicae*, ut ignis causa caloris omnibus calidis. Sic dicitur, quod bonum descendit exemplariter in omnia bona, et sic omnia bona sunt, desiderantia bonum unum exemplariter, non tamen unum ratione neque speciei neque generis, quia bonitas non accipitur secundum unam rationem in omnibus propter diversam proportionem ipsorum ad bonitatem[46].

Albert discute le début de l'*EN* I, 1, 1094a1 – où on lit: *ideo bene enuntiaverunt bonum, quod omnia appetunt* – au moyen de la question: « Toutes choses peuvent-elles désirer un seul et même Bien ? ». À la place de soutenir, comme on l'attendrait d'un aristotélicien, une homonymie pure et simple, chaque chose recherchant son propre bien, il adopte le point de vue d'Eustrate. Les choses ne cherchent pas un même bien selon le sujet (*subiecto*), mais quelque chose relevant de l'exemplaire (*exemplariter*). « Ce qui autorise cette distinction entre unité subjective et unité exemplaire, c'est la tripartition – ici clairement attribuée à Eustrate, appelé *Commentator* – entre les trois universaux »[47]. Pour Albert, il était évident d'insérer ici Eustrate, car l'expression *bonum quod omnia appetunt* a un aspect clairement concordataire; mais il ne pouvait pas savoir que les termes utilisés par Eustrate (« si tous les êtres tendent au bien, il est nécessaire que le bien soit au-delà des êtres »[48]) sont les termes empruntés à la proposition 8 des *Éléments de théologie* de Proclus:

46 Albert le Grand, *Super Ethica*, I, q. 2, p. 7,25–41.

47 Libera 1992, p. 109.

48 Cf. Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I,7, p. 77, l. 10–17: *Et ipse autem Aristoteles quibus in principio huius libri laudat enuntiantes bonum esse quod omnia appetunt velut bene enuntiantes manifestus est primum et universalissimum confitens bonum per hoc quod dicit bonum et quod omnia appetunt. Dictio enim haec scilicet bonum ab eis qui circa Platonem de primo et universali ponebatur et hoc ipsum dicere quod omnia appetunt universalissimum ostendit et primum. Si enim omnia illud appetunt, super omnia ex necessitate est.*

> Omnia qualitercumque participantia bono precedit quod prime bonum et quod nichil est aliud quam bonum.
>
> Si enim omnia entia bonum appetunt, palam quia quod prime bonum ultra entia est. Si enim est idem alicui entium, aut idem est ens et bonum, et hoc ens non adhuc utique erit appetens bonum, per se bonum existens ; quod enim appetit aliquid indigens est eo quod appetit et alterum ab appetibili ; aut hoc quidem aliud, hoc autem aliud, et hoc quidem participabit ente, hoc autem erit participatum in hoc, bonum. Est ergo aliquod bonum, in aliquo participantium existens et quod participans appetit solum, sed non quod simpliciter bonum et quod omnia entia appetunt. Hoc quidem enim commune omnium entium est appetibile ; quod autem in aliquo fit, illius solum est participantis[49].

Au moyen de cette proposition 8 de l'*Elementatio theologica*, Proclus a critiqué la doctrine d'Aristote en utilisant les mots d'Aristote (*si enim omnia entia bonum appetunt, palam quia quod prime bonum ultra entia est*), comme le souligne Trizio[50].

Nous avons donc trouvé un autre passage clairement proclusien chez Eustrate. Un passage qui permet d'insérer dans le cadre de l'homonymie la discussion sur le bien séparé et son rapport avec le bonheur, un aspect qui intéressera surtout les commentateurs de l'*EN* de la fin du XIII^e^ siècle.

En conclusion, Albert dans le *Super Ethica* partage le point de vue d'Eustrate : « Aristote n'a rien compris à Platon, car il a confondu logique et théologie »[51], mais il réécrit la doctrine à l'aide d'Avicenne. Dans le deuxième commentaire, *Ethica* (1262–1263), Albert revient à une position aristotélicienne : il partage le point de vue d'Aristote et il critique le platonisme ! La source principale est Eustrate, mais il l'utilise de façon très différente : il reprend la doctrine du *triplex universale* d'Eustrate, qu'il expose de façon plus fidèle, sans contamination avicennienne, comme le montre le fait que la nature coïncide ici avec l'universale *in re* et non pas avec quelque chose de précédent et d'indifférencié.

> Quia autem Plato dicit in praedicta positione, quod principium universorum est universale, intellige quod triplex est universale. Unum quidem

49 Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 8, p. 7, l. 1–12.

50 Cf. Trizio 2011, p. 22 ; Trizio 2015, p. 122.

51 Libera 1992, p. 105 : il continue « 'Il lui a fait dire' (*imposuit*) que l'universel en tant que nature participée était un et univoque et non pas un selon l'analogie (*per prius et posterius*) ».

> ante rem, et unum in re et unum post rem. Illud quod est ante rem, est unum quidem in se principium et causa formalis rei, ex quo multa formantur. Illud autem quod est in re, natura rei est, sicut forma natura rei dicitur: sed ab alia est natura, et ab alia universale. Natura enim rei per hoc quod est rei quidditas est et essentia: universale autem per hoc quod ponitur essentialis similitudo subjectorum. Post rem autem universale est abstractionis. Illud enim non est universale nisi abstractione: non abstrahitur autem nisi rebus existentibus a quibus abstrahitur. Hoc autem universale, universale dicitur per relationem ad multos: et ideo istud universale a Philosopho accidens dicitur: ab accidentali enim relatione naturae simplici accidit quod in multis sit. Relatio autem haec est sine differentia sui potentiae existendi in multis: accidit enim rei quod sit in multis. Et de hoc universali dicitur in primo *De anima*, quod universale est, aut nihil est, aut posterius est[52].

Nous n'examinons pas l'exégèse d'Albert dans le détail, nous nous limitons à souligner, comme l'a fait très clairement Costa, que dans l'*Ethica* la doctrine du *triplex universale* est décrite selon une forme plus fidèle à Eustrate car la contamination avec des éléments avicenniens a disparu[53]. En outre on peut remarquer que, d'un commentaire à l'autre, l'approche d'Albert change radicalement[54] et, en cela, Eustrate joue un rôle important: dans le *Super Ethica*, le Nicéen sert à justifier la doctrine des idées de Platon; dans l'*Ethica*, il sert à reconstruire une doctrine fallacieuse et acceptable seulement en partie.

En conclusion, grâce à Eustrate, la «théorie des touts et des parties» a pénétré en Occident avant la traduction des *Éléments de théologie*. Le mérite en revient à Albert le Grand et surtout à Thomas d'York pour la fidélité à la *littera*.

(2) En ce qui concerne le deuxième but de notre enquête, à savoir établir si les emprunts faits à Proclus-Eustrate conservent l'authenticité des doctrines originaires ou alors si elles se contaminent avec d'autres sources néoplatoniciennes. En partie on a déjà répondu: chez Thomas d'York, la pensée d'Eustrate

52 Albert le Grand, *Ethica*, p. 72b–73a.

53 Cf. Costa 2006, p. 177; pour l'interprétation de *EN* 1,4 offerte dans le deuxième commentaire, qui est une paraphrase de l'*EN*, cf. *Ibidem*, p. 176–180.

54 Cf. Costa 2006, p. 177. Albert critique Platon parce qu'il n'a pas utilisé la doctrine de l'*inchoatio formae*, doctrine que le maître dominicain avait employé dans le *Super Ethica*, mais contre Aristote, tandis qu'ici elle est utilisée contre Platon.

est citée de façon littérale ; chez Albert, elle se mélange avec des données d'Avicenne et de Denys.

L'exégèse formulée par Albert dans le *Super Ethica* influence l'interprétation de Thomas d'Aquin, non pas celle de la *Sententia libri Ethicorum*, mais bien celle du *Commentaire aux Noms divins*, où Thomas, comme Albert, fait coïncider la nature indifférente d'Avicenne avec la participation-en-soi du pseudo-Denys[55]. Dans son commentaire à *EN* I,4, Thomas ne cite ni le nom d'Eustrate, ni la doctrine des trois états de l'universel[56], il refuse avec Aristote la doctrine des idées et il reprend à son compte deux axes de la position d'Aristote : le bien n'est pas univoque ; le bien humain (le bonheur) doit être possédé et réalisé (*possessum et operatum*) par l'homme. Son but est d'expliquer qu'Aristote ne voulait pas nier l'existence de Dieu et que Dieu est le *summum bonum*[57]. Pour Thomas, l'accusation d'Eustrate, selon laquelle Aristote tombe dans une contradiction quand il nie le bien-en-soi, est sans fondement, étant donné qu'au début de l'*EN*, il affirme que toutes les choses désirent le bien (exactement comme le dit la proposition 8 de l'*Elementatio theologica* de Proclus). Tous les êtres tendent au bien suprême, mais cela ne signifie pas qu'entre le bien suprême et les biens finis il y ait identité formelle, à savoir univocité.

Comme Iacopo Costa l'a montré, la doctrine de Thomas d'Aquin, notamment celle de la *Summa theologiae*, influence les commentaires à l'*EN* de la fin du XIII^e^ siècle, qui ont des caractéristiques communes car ils dépendent tous d'un seul et même archétype perdu[58]. Autrefois qualifiés d'« averroïstes », définition qui est devenue désormais presque anachronique, R.A. Gauthier les a définis comme des « plagiaires sans personnalité », en raison de leur dépendance à l'égard des doctrines d'Albert et de Thomas[59]. En commentant *EN* I,4, ces maîtres ès arts, parmi lesquelles on compte Raoul le Breton et Pierre

55 Cf. *supra* n. 42.

56 Cf. Costa 2006, p. 180 : « del tutto assenti sono […] il vocabolario e la struttura concettuale di provenienza neoplatonica di cui Alberto si era valso tanto nel sostenere quanto nell'avversare posizioni 'platoniche' » sont absentes ; dans la *Sententia libri Ethicorum* Thomas semble « il più radicale fra tutti gli aristotelici ».

57 Cf. Costa 2006, p. 181 ; Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, p. 22, 87–96 : *considerandum est quod Aristotiles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum a quo omnia bona, nam et ipse Aristotiles in XII* Metaphysice *ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur sicut exercitus ad bonum ducis ; improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quandam ideam communem omnium bonorum.*

58 Cf. note 15 et les études citées. Cf. Gauthier 1947/8.

59 Gauthier 1947/8, p. 203.

d'Auvergne[60], ne prennent en considération ni la critique de la théorie des idées faite par Aristote ni la défense d'Eustrate, exactement comme Thomas d'Aquin. On peut trouver seulement quelques renvois sporadiques à Eustrate, quand les maîtres se demandent si toutes les choses tendent au souverain bien et discutent du bien séparé – un faible écho du deuxième thème proclusien remontant à la proposition 8 des *Éléments de théologie*.

Les commentaires à l'*EN* de la première moitié du XIV^e^ siècle montrent, dans leur exégèse de *EN* I,4, non seulement le même désintérêt pour la théorie d'Eustrate mais aussi plusieurs éléments en commun avec les commentaires précédents et donc, en dernière analyse, avec Thomas d'Aquin[61]. Seul Walter Burley cite, et de façon littérale, la théorie des touts et des parties.

> Quarto est intelligendum, secundum Eustratium, quod totum dicitur tripliciter, scilicet ante partes, ex partibus et in partibus. Ante partes, sicut species et idee, que tota dicuntur (et *add.* P) universalia in conditoris mente existentes. Ex partibus, ut composita et in multis partita sive omoiomera (sive omoiomera V; sive homogenea sive etherogenea P). In partibus autem, ut universalia (intelligibilia P), que de multis dicuntur et posteriora generatione dicuntur, quia intellectus abstrahit tale totum a suis singularibus. Et de tali toto dicit Aristoteles quod nihil est (prius *add.* P) vel posterius est[62].

Costa a souligné la tendance de Burley à citer des longs extraits de ses sources[63], dont l'une est justement Eustrate, mais en même temps sa tendance à suivre la pensée de Thomas en créant une évidente contradiction, étant donné l'orthodoxie aristotélicienne du dominicain.

En résumé, à l'exception d'Albert le Grand, chez les commentateurs de l'*EN*, la défense d'Eustrate n'a aucun succès et même plus : elle n'est même pas discutée. Seul Raoul le Breton raconte, pour disculper Platon, que selon Eustrate, Aristote avait imposé une doctrine fausse à Platon[64]. Et seul Albert l'utilise

60 Raoul le Breton, *Questiones in Ethicam* ; Pierre d'Auvergne, *Quaestiones supra librum Ethicorum*, p. 1–110.

61 Cf. Costa 2012. Dans la réception de l'*EN* du XIV^e^ siècle, l'influence de deux commentaires d'Albert le Grand s'est éteinte, tandis que la doctrine thomasienne est encore présente, mais limitée aux commentaires de Raoul le Breton et de Guy Terrena. Pour un aperçu sur les commentaires à l'*EN* du XIV^e^ siècle, qui sont très peu étudiés, cf. Costa 2012b.

62 Walter Burley, *In Ethicam Nicomacheam*, I, tr. 2, cap. 3 (daté 1333–1341).

63 Cf. Costa 2013.

64 Raoul le Breton, *Questiones in Ethicam*, p. 220, l. 56–63 : *Et si Plato ita sensit sicut Aristoteles sibi imposuit, male posuit, scilicet quod illud bonum separatum esset eiusdem rationis cum*

comme pivot de son interprétation, mais au prix de plusieurs contaminations arabes et dionysiennes. On en déduit donc que dans un cadre aristotélicien les critiques d'Eustrate faite au Stagirite ne trouvent pas leur place.

(3) Le dernier but que nous nous sommes fixé consiste à chercher si les médiévaux ont découvert la matrice proclusienne des positions d'Eustrate après la traduction des *Éléments de théologie*.

Les deux auteurs qui citent des longs extraits d'Eustrate et de Proclus sont Henri Bate de Malines et Berthold de Moosburg. Le but de l'encyclopédie *Speculum divinorum* (daté 1281–1303) d'Henri est l'accord entre Platon et Aristote[65]. La doctrine des idées représente le cœur autour duquel Henri axe son interprétation des *Éléments de théologie*, cités presque en entier. En particulier, il y a un chapitre entièrement dédié à l'exégèse de *EN* I,4 d'Eustrate, ce qui témoigne du fait que, comme le mentionne le titre, l'intention de Platon n'a pas vraiment été réfutée par Aristote :

> *cap. 21: Quod secundum Eustratium commentatorem non realiter intentio Platonis reprehenditur ab Aristotele de bono ideali seu idei 1°* Ethicorum.
>
> Ita enim qui circa Platonem, inquit, dicebant rationes quasdam per se subsistens divinas intellectuales, ad quas dicebant omnia materialia esse et fieri, quas et species et ideas vocabant et tota et universalia, praesubsistentes quidem his quae in corporibus sunt speciebus separatas autem, inquit, ab his omnibus, in conditoris dei mente existentes, altera vero quaedam secundum ipsas in materia figuratas. Universalia enim haec, inquit, et tota dicebantur, quoniam unumquodque illorum unum ens habet multa ex illo et secundum illud facta in corpore et materialia, ad quae illud universale et totum dicebatur. Triplex enim aiunt esse totum, inquit, ante partes videlicet, in partibus et ex partibus. Ante partes quidem illas species ; ex partibus autem composita partium similium ut lapis vel dissimilium ut homo ; in partibus vero ut intelligibilia quae et de multis et posteriora generatione sunt. Posteriora quidem generatione, inquit, quia singularia unius speciei vel unius generis anima speculans prius subsistentia in corporibus, in ipsis consequenter speculatam rationem secun-

istis inferioribus. Tamen Eustratius dicit quod Plato non intellexit sicut Aristoteles sibi imposuit, immo Plato intellexit quod esset unum bonum separatum et ydeale in quo consistunt ydee, idest perfectiones omnium entium, a quo omnia deriuata sunt, sicut est prima causa ; et Eustratius multum reprehendit Aristotelem eo quod istud Platoni imposuit, cum Plato sic non intellexit sicut Aristoteles sibi imposuit. Et hec sufficiant quantum ad primam questionem.

65 Henri Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, Parts XI–XII.

> dum abstractionem a materia in se ipsa subsistere faciens, superfert hanc proprie sibi ipsi est rationabiliter et scientialiter etc.[66].

Dans ce contexte, il n'y a pas de références à Proclus, tandis qu'au chapitre 13, concernant les universaux, Henri cite la proposition 67 de Proclus et les passages de la *Métaphysique* d'Aristote, dans le but de montrer l'accord entre les deux auteurs en ce qui concerne cette doctrine.

Comme le relève Loris Sturlese, le rôle joué par Proclus chez Berthold de Moosburg est tout à fait différent[67]. En effet, le commentaire des *Éléments de théologie* rassemble toutes les sources néoplatoniciennes, afin de servir de support à la pensée de Proclus en vue de construire une somme de la tradition néoplatonicienne qui puisse être opposée à la tradition aristotélicienne. Dans ce contexte, Berthold rappelle très volontiers les reproches et les corrections de la pensée d'Aristote proposés par Eustrate. Le dominicain a sans doute saisi les similitudes entre la « tripartition des touts » d'Eustrate et celle de Proclus, et pour cette raison il insère la théorie du commentateur byzantin dans le commentaire de la proposition 67.

> "Tripliciter enim aiunt dici totum: ante partes, ex partibus et in partibus. Ante partes quidem illas species, quoniam ante multa, quae ad illas simplicissimas existentes et immateriales facta sunt unaquaque illarum subsistit. Ex partibus autem composita et in multa partita". Et infra: "In partibus autem ubi intelligibilia, quae et de multis et posteriora generatione dicuntur".
>
> [...]
>
> Ex quibus evidenter apparet, quod utriusque totalitas seu universalitas multum differt.
>
> Primo in eo, quod ista, scilicet theologica universalitas seu totalitas, accipitur secundum rationem subsistendi ratam in natura etiam circumscripto omni cognitivo abstrahente. Logica vero consistit secundum rationem cognoscendi, per virtutem videlicet abstractivam, inquantum intellectus est agens universalitatem in rebus, quas abstrahit ab hic et nunc, et sic talis universalitas est res solum consistens in conceptione.
>
> Ex hoc sequitur secunda differentia, quod illa universalitas consistit in separatione, quae est opus naturae, logica vero in abstractione, quae est opus intellectus vel rationis[68].

66 Henri Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, p. 68.

67 Cf. Sturlese 1984; Sturlese 1987.

68 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, *Propositiones*

La défense de la théorie des idées par Eustrate a pour but d'expliquer les différents types d'universaux et de marquer la différence qui sépare les conceptions aristotéliciennes et néoplatoniciennes de l'universel. Universel « logique » abstrait ou universel de prédication, celui d'Aristote ; universel « théologique » séparé ou universel de production, celui de Platon, de Proclus et de toute la tradition néoplatonicienne[69]. Tout compte fait, il s'agit de deux manières opposées de lire la *totalitas* et ses manifestations.

Les assez nombreuses citations d'Eustrate dans l'*Expositio* concernent le plus souvent la distinction binaire de l'universel. Toutefois Berthold aime aussi rappeler, en utilisant les termes d'Eustrate, qu'Aristote s'est contredit en niant l'existence du Bien-en-soi alors qu'il venait d'affirmer que toutes les choses tendent au Bien. Quel meilleur contexte pour le rappeler que celui de la proposition 8 des *Éléments de théologie*, qui avait inspiré Eustrate quand il affirme *Si enim omnia illud appetunt, super omnia ex necessitate est*[70] ? Ainsi Berthold, à travers le reproche d'Eustrate, peut renforcer la thèse essentielle de toute la pensée proclusienne : le Bien est *super entia*, au-delà de l'être auquel, selon le dominicain, Aristote avait limité sa philosophie[71].

En conclusion, dans les limites de cette enquête très restreinte et qui nécessite d'autres approfondissements, nous pouvons affirmer qu'Eustrate a sans doute contribué à véhiculer la pensée de Proclus, soit à un moment où ce dernier ne circulait pas encore, comme l'atteste le *Sapientiale* de Thomas d'York, soit bien plus tard, quand les *Éléments* faisaient l'objet de commentaires, en contribuant à les interpréter, comme le démontre Berthold de Moosburg. Cette transmission s'est toutefois vérifiée dans un contexte « prédisposé » à la recevoir, c'est-

66–107, prop. 67, p. 10, l. 72–p. 11, l. 100. Cf. Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, *Propositiones 1–13*, prop. 1, p. 74, l. 98–102 : *Ibi enim, quanto aliquid est universalius, tanto est activius, quia hic est universalitas separationis, illic vero praedicationis. Et ideo, sicut universale logicum, cum sit potentiale, distinguitur per actum, ita e converso universale theologicum, cum sit actus vel actuale, distinguitur per potentiam.*

69 Cf. Libera 1984, en particulier p. 365–369.

70 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, *Propositiones 1–13*, Prop. 8, p. 164, l. 264–272 : *Huic alludit Eustratius super 1* Ethicorum *cap. 7 sic dicens : "Plato unum et ineffabile et bonum communem omnium causam dixit et super entia omnia unum ordinavit causam quidem omnium illud dicens, nihil autem omnium. Propter hoc et super ens et non ens, non ut ab ente deficiens, sed ut enti omni suprapositum". Et infra conferens ipsum ad bona participantia dicit : "Illud autem superexpanditur supersimplex et nihil aliud quam bonum est. Propter hoc et unum principaliter et primo, ut non cum alio speculatum".*

71 Cf. Zavattero 2005, p. 51–67.

à-dire chez des représentants de la pensée néoplatonicienne. Par conséquent, cette transmission se configure comme une appréciation des critiques qu'Eustrate oppose à Aristote et prend à rebours sa défense de la doctrine des idées de Platon. Dans un cadre aristotélicien, tel que celui des commentaires de l'*EN*, la « théorie des touts et des parties » ne trouve pas de place. Seule une personnalité comme Albert le Grand, soucieuse de comprendre ses sources, surtout celles teintées de néoplatonisme, ne pouvait se soustraire à la confrontation avec l'exégèse d'Eustrate, quitte à changer complètement d'avis. Aussi appréciée ou déniée qu'elle soit, l'interprétation d'Eustrate introduit sans doute un niveau de compréhension et de connaissance du texte bien plus grand que celui de ses devanciers.

Bibliographie

Manuscrits

Avranches, Bibliothèque municipale, 232.
Cambridge, Peterhouse, 206
Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853
Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804A
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3572
Praha, Národní knihovna, III F 10

Sources primaires

Albert le Grand, *Ethica*, éd. A. Borgnet, *Opera omnia* 7, Paris, Vivès, 1891.
Albert le Grand, *Super Ethica*, éd. W. Kübel, *Opera omnia*, éd. Colon. XIV.1–2, München, Aschendorff 1972, I, lectio V, p. 25, l. 1–17.
Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, ed A. Busse, Berlin, Reimer, 1891.
Anonymi Artium Magistri Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis (*Paris, Bnf, lat. 14698*), éd. I. Costa, Turnhout, Brepols, 2010.
Anonymi Magistri Artium Lectura in Ethicam nouam, dans Gauthier 1975, p. 71–140.
Auctoritates Aristotelis, éd. J. Hamesse, Louvain / Paris, Publications Universitaires / B. Nauwelaerts, 1974.
Avicenne, *Logica*, Venise, 1508.
Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, *Propositiones 66–107*, éd. I. Zavattero, Hamburg, F. Meiner, 2003.
Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, *Propositiones 1–35*, éd. M.R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, Hamburg, F. Meiner, 1984.

Eustrate de Nicée, *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, I, 4, éd. H.P.F. Mercken, Leiden, Brill 1973.

Gualterus Burleus, *In Ethicam Nicomacheam*, Venise, 1481

Henri Bate, *Speculum divinorum et quorundam naturalium, Parts XI–XII: On Platonic Philosophy*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1990.

Liber de causis, – A. Pattin, "Le *liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.

Pierre d'Auvergne, *Quaestiones supra librum Ethicorum*, dans A.J. Celano 1986.

Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, éd. N. Wicki, 2 vol., Bern, Francke, 1985.

Philophonus, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, 2 vols., éd. H. Vitelli, Berlin, Reimer, 1887–1888.

Proclus, *Elementatio theologica*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1987.

Raoul le Breton, *Questiones in Ethicam*, dans Costa 2008.

Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. A.G. Judy, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1976

Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, éd. H. Diels, 2 vols, Berlin, Reimer, 1882–1895.

Thomae Eboracensis (= Thomas d'York), *Sapientiale*, dans Retucci 2013, p. 89–110.

Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, éd. Leonina, Opera omnia XLVII, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1969.

Sources secondaires

Allegro, G. (2010), *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo, Officina di Studi Medievali.

Bossier, F. (1997), « L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise », dans J. Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen : l'influence de la Latinitas*, Louvain-la-Neuve / Turnhout, FIDEM / Brepols, p. 81–116.

Celano, A.J. (1986) (éd.), « Peter of Auvergne's Questions on Book I and II of the *Ethica Nicomachea* : A Study and Critical Edition », dans *Mediaeval Studies* 48, p. 1–110.

Costa, I. (2006), « Il problema dell'omonimia del bene in alcuni commenti scolastici all'*Ethica Nicomachea* », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17, p. 157–230.

Costa, I. (2008), « Le *questiones* di Radulfo Brito sull'*Etica Nicomachea*. Introduzione e testo critico », Turnhout, Brepols.

Costa, I. (2012), « Il problema dell'omonimia del bene nell'esegesi dell'*Ethica Nicomachea* (1300–1345 ca) », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 23, p. 429–473.

Costa, I. (2012), « L'*Éthique à Nicomaque* à la faculté des arts de Paris avant et après 1277 », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 79, p. 71–114.

Costa, I. (2012b), « Le théologien et l'*Éthique à Nicomaque*. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV^e siècle », dans *Médiévales* 63, p. 75–90.

Costa, I. (2013), « The Ethics of Walter Burley », dans A.D. Conti (éd.), *A Companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, Leiden / Boston, Brill, p. 321–346.

Erismann, Ch. (2011), *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, p. 46–58.

Gauthier, R.A. (1947/8), « Trois commentaires "averroistes" sur l'*Éthique à Nicomaque* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22–23, p. 187–335.

Gauthier, R.A. (1974), *Aristoteles latinus, Ethica Nicomachea, Praefatio*, Leiden / Bruxelles, Brill / Desclée de Brouwer, 1974 (AL 26, 1).

Gauthier, R.A. (1975), « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (1235–1240) », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 50, p. 71–141

Gersh, S.E. (2014), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.

Giocarinis, K. (1964), « Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas », dans *Franciscan Studies* 12, p. 159–204.

Libera, A. de (1981), « Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65, p. 55–74.

Libera, A. de (1984), *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, OEIL.

Libera, A. de (1992), « Albert et le platonisme. De la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel », dans E.P. Bos, P.A. Meijer (éds), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden / New York / Köln, Brill, p. 89–119.

Libera, A. de (1996), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil.

Libera, A. de (1999), *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.

Mercken, H.P.F. (1990), « The Greek Commentators on Aristotle's *Ethics* », dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London / New York, Bloomsbury, p. 407–443.

Pagnoni-Sturlese, M.R. (1980), « À propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le *Commentaire sur Proclus* de Berthold de Moosburg », dans *Archives de Philosophie* 43, p. 635–654.

Perkams, M. (2004), « The Origins of the Trinitarian Attributes *potentia, sapientia, benignitas* », dans *Archa verbi* 1, p. 25–41.

Poirel, D. (2002), *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le* De tribus diebus *de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, Brepols, p. 261–420.

Retucci, F. (2008), « Tommaso di York, Eustrazio e la dottrina delle idee di Platone », dans A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (éds), Per perscrutationem philosophicam. *Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, Hamburg, F. Meiner, p. 79–110.

Retucci, F. (2013), "Nuovi percorsi del platonismo medievale : i commentari bizantini all'Etica Nicomachea nel *Sapientiale* di Tommaso di York", dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 24, p. 85–120.

Retucci, F. (2018), « La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale », dans A. Beccarisi, A. Palazzo (éds), Per studium et doctrinam. *Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, Roma, Aracne, p. 57–77.

Saccenti, R. (2016), *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Roma, Aracne.

Sorabji, R. (1990) (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, London / New York, Bloomsbury.

Steel, C. (2002), « Neoplatonic Sources in the Commentaries on the Nicomachean Ethics by Eustratius and Michael of Ephesus », dans *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44, p. 49–57.

Sturlese, L. (1984), « Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350) », dans K. Flash (éd.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, F. Meiner, Hamburg, p. 22–33.

Sturlese, L. (1987), « Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'università di Parigi e lo studium di Colonia », dans G. Boss, G. Seel (éds), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, Zürich, Éditions du Grand Midi, p. 261–285.

Tracey, M.J. (2006), « An Early 13th-Century Commentary on the Nicomachean Ethics I, 4–10 : The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, f. 4^{ra}–9^{vb} », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17, p. 28–69.

Trizio, M. (2009a), « Neoplatonic Source-Material in Eustratios of Nicaea's commentary on Book VI of the *Nicomachean Ethics* », dans C. Barber, D. Jenkins (éds), *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden-Boston, p. 71–109.

Trizio, M. (2009b), « *Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem*. Notes on the Byzantine Sources of the Albertinian Notion of *Intellectus Possessus* », dans L. Honnefelder, H. Mohele, S. Del Barrio (éds), Via Alberti. *Texte-Quellen-Interpretationen*, Münster, Aschendorff, p. 79–110.

Trizio, M. (2011), « *Dissensio Philosophorum*. Il disaccordo tra Platone e Aristotele nei commenti filosofici di Eustrazio di Nicea († ca. 1120) », dans A. Palazzo (éd.), *L'Antichità classica nel pensiero medievale*, Turnhout, Brepols, p. 17–37.

Trizio, M. (2015), « From Anna Komnene to Dante. The Byzantine Roots of Western Debates on Aristotle's Nicomachean Ethics », dans J. Ziolkowsky (éd.), *Dante and the Greeks*, Washington, DC, Dumbarton Oaks, p. 105–139.

Trizio, M. (2016), *Il neoplatonismo di Eustrazio di Nicea*, Bari, Edizioni di Pagina.

Wieland, G. (1981), Ethica – scientia practica. *Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff.

Zavattero, I. (2005), « La figura e il pensiero di Proclo in Bertoldo di Moosburg », dans *Arkete. Rivista di studi filosofici* 1, p. 51–67.

Zavattero, I. (2010), « Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du *Commentaire de Paris* (1235–1240) : introduction et texte critique », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77, p. 1–33.

CHAPTER 12

Bate et sa lecture 'encyclopédiste' de Proclus

Guy Guldentops
Thomas-Institut, Universität zu Köln

Comment Proclus a-t-il été lu par des 'encyclopédistes' au Moyen Âge ? Même s'il est difficile d'accepter encore la thèse hyperbolique de Jacques Le Goff, selon laquelle le XIII^e^ siècle a été « particulièrement un siècle d'encyclopédisme », il est clair que les grands ouvrages d'Arnold le Saxon, de Barthélemy l'Anglais et de Vincent de Beauvais peuvent être considérés à juste titre comme des monuments de ce qu'on appelle l'« encyclopédisme médiéval »[1]. Néanmoins, on ne trouve aucune trace de Proclus chez ces auteurs, tout simplement parce qu'au moment où ils composaient leurs textes Proclus ne circulait pas encore dans le monde latin. Le seul compilateur 'encyclopédiste' du XIII^e^ siècle qui ait lu l'*Elementatio theologica* est Henri Bate. Or, après les fines études de Federici-Vescovini, de Sturlese et de Steel[2], il ne reste presque plus rien de nouveau à dire sur son usage de Proclus. Je me limiterai donc à apporter quelques nuances et à faire quelques remarques de synthèse.

Dans son *Speculum divinorum*[3] Bate cite non seulement l'*Elementatio theologica* de Proclus, mais aussi un fragment de son commentaire du *Timée*. En revanche, il ne mentionne ni ses *Tria opuscula* ni son commentaire du *Parménide* (il signale seulement qu'il n'a pas reçu la traduction du *Parménide* de

1 Cf. Le Goff 1994 ; Beyer de Ryke 2003, spécialement p. 1258–1272. Keen a bien résumé quelques aspects essentiels de l'encyclopédisme médiéval : « Reflection is a common theme : as the mirrored self within the world, as meditation upon meaning, and as the obscure view of truth seen 'through a glass darkly'. The medieval compiler and the reader are implicated as cleric and congregation seeking salvation for the soul in spiritual, or even actual, *peregrinatio* ; as 'lesser worlds' with both mundane and divine properties ; and as actors in the world's past and present integral to the fulfilment of a divine plan » (Keen 2013, spécialement p. 298–299). Voir aussi Connochie-Bourgne 2010 et Franklin-Brown 2012, p. 29–92. Élaborant une interprétation foucauldienne, Franklin-Brown (2012, p. 30) argue que l'encyclopédie scolastique contient des traces qui renvoient aux « archives » sous-jacentes.

2 Cf. Vescovini 1983, spécialement p. 307–309 ; Sturlese 1987, p. 276–278 ; Steel 1997, spécialement p. 124–132 ; Id. 2014, p. 255–256 et p. 258.

3 Le *Speculum divinorum* est cité d'après l'édition de Louvain. Répétons que le titre authentique est *Speculum divinorum* et non pas *Speculum divinorum et quorundum naturalium* ; cf. mon édition des Parties XIII–XVI, p. 395–396.

© GUY GULDENTOPS, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_014
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

Platon)[4]. De là, on peut déjà conclure qu'il disposait d'une connaissance relativement restreinte de la philosophie de Proclus, surtout si on la compare avec le 'proclianisme'[5], au moins quantitativement plus étendu, d'un Berthold de Moosburg.

Regardons maintenant de plus près dans quels contextes et de quelle manière Bate utilise l'*Elementatio theologica*. Il cite ce texte, qu'il intitule parfois, à la suite de Thomas d'Aquin, *Liber coelementationum* (*theologicarum*)[6], surtout dans des chapitres sur la causalité et la participation, sur l'âme rationnelle et sur Dieu.

1 La participation

Dans un intéressant chapitre de la partie VII de son *Speculum divinorum*, Bate soutient que les « espèces universelles » de Platon sont prédiquées des étants particuliers ou individuels, non seulement « par une prédication logique », mais encore « par la participation » par laquelle l'individu reçoit son être de l'espèce universelle. En participant à l'espèce, l'individu ne reçoit pas une partie quantitative de l'espèce, mais plutôt la « partie spécifiante », à savoir la forme. L'être que l'espèce universelle « donne comme une partie de sa propre nature commune » est particularisé dans l'individu. Tandis que l'être de l'espèce universelle (c'est-à-dire de l'idée) est en soi propre à cette espèce et donc incommunicable et imparticipé, elle est participée par l'individu « de manière partielle »[7]. Pour corroborer cette thèse (d'ailleurs peu révolutionnaire !), Bate cite quelques passages de l'*Elementatio theologica*, notamment quelques lignes des propositions 23, 150 et 24. Qui plus est, au milieu de la citation de la proposition 150, il insère une ligne du traité pseudo-dionysien

4 Cf. Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 12, p. 44, l. 53–56.

5 J'utilise ce mot dans le sens de « usage extensif de Proclus » ; 'proclisme' est employé par Minio Paluello (1972, p. 410) ; en anglais, les historiens de la philosophie emploient régulièrement 'Proclianism'.

6 Henri Bate, *Speculum divinorum*, V 18, p. 184, l. 41 : *Proclus in exordio Coelementationum theologicarum* ; XXIII 6, p. 402, l. 99 : *Proclus in libro Coelementationum* ; cf. Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, p. D79, l. 236 : [...] *Proclus dicit in Libro divinarum coelementationum* [...]. Bate utilise *coelementatio*, qui correspond au grec συστοιχία, comme synonyme de *seira* ou *catena* (cf. *Speculum divinorum*, XI 9, p. 30, l. 53).

7 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 3, p. 108, l. 4–p. 109, l. 31. À la l. 20, il faut lire : [...] *receptum est illud esse quod ipsa dat quasi partem suae communitatis* (au lieu de : [...] *receptum est illud esse quod ipsa dat quasi partem suis communicatis*). À la suite de Thomas, Bate entend *participare* comme « prendre, pour ainsi dire, une partie » (p. 108, l. 9 ; cf. Thomas d'Aquin, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, 2, p. 271, l. 70–71).

de la *Hiérarchie céleste*: «Les ordres plus totaux, c'est-à-dire plus universels, ont des puissances plus compréhensives que les ordres plus particuliers [= Proclus, *Elementatio theologica*, 150]». Voilà pourquoi Denys lui aussi dit que «les imparticipables sont les extrêmes des totalités supérieures»[8]. Ayant cité le passage dans lequel Proclus soutient que le participant reçoit sa perfection par la participation, Bate ajoute immédiatement une référence à Pythagore: «De là, il s'ensuit ce que Pythagore semble avoir suggéré, de façon pas du tout absurde, avec le mot 'imitation', que Platon a remplacé, comme le dit le Philosophe, par le mot 'participation' [...]»[9]. Ce chapitre montre clairement que Bate situe Proclus dans une grande tradition qui réunit Aristote, Pythagore, Platon et le Pseudo-Denys.

Dans un autre chapitre de la partie VII, Bate cite de nouveau les mêmes lignes de la proposition 23, mais en combinaison avec quelques lignes de la proposition 188, afin d'élucider la relation entre la cause transcendante et son effet:

> Ce qui est causé doit nécessairement participer à sa cause proprement dite, parce qu'il reçoit d'elle son essence. 'Par conséquent, tout ce qui est participé donne ou bien soi-même ou bien quelque chose de soi-même à ce qui participe. En ne subissant ni l'un ni l'autre, [la cause] ne peut pas être participée', comme le dit Proclus. Et ce qui participe, dit-il, 'participe [au participé] en recevant ce qui est donné. D'autre part, tout ce qui est participé, est devenu [une partie] de ce qui participe à lui', puisqu'il tend à parfaire [le participant]. Il est donc clair qu'une telle espèce [c'est-à-dire une idée platonicienne] est quelque chose de ce qui participe à elle, même si Platon dit qu'elle est séparée. Car ce qui est totalement séparé, n'est aucunement participé par quoi que ce soit. Dès lors 'participer' est appelé par les Platoniciens 'avoir-après' (*posthabere*). De là il appert que rien n'empêche de soutenir que de telles [causes] participées sont 'possédées' ou 'atteintes' en quelque sorte par leurs [effets] qui y participent, bien qu'au livre I de l'*Éthique* le Philosophe semble suggérer le contraire[10].

8 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 3, p. 109, l. 31–p. 110, l. 50. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 23, l. 6–8; 24, l. 1–5; 150, l. 1–5 / l. 11–12 / l. 14–15 / l. 19–20. Sur la théorie proclienne de la participation, cf. Chlup 2012, chap. 2.4, spécialement p. 99–101.

9 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 3, p. 110, l. 50–58. Bate cite Aristote, *Metaph.*, I 6, 987b11–13.

10 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 11, p. 139, l. 30–42: *Causatum enimvero necesse est participare causam proprie dictam tamquam inde habens essentiam. 'Omne' igitur 'quod participatur aut se ipsum aut sui ipsius aliquid participanti dat. Neutrum autem patiens, neque utique participabitur', ut ait Proclus. Et participans, inquit, 'accipiens quidem datum*

Ce passage mérite d'être commenté. Tout d'abord, on peut se demander si Bate a bien compris ces citations du *Proclus Latinus*. Quand il cite « Neutrum autem patiens neque utique participabitur », il n'explique pas cette phrase, qui pose un petit problème d'interprétation. Le participe *patiens* correspond à πάσχον ; or cette leçon n'a pas de sens dans ce contexte, le texte authentique a παρέχον : « En n'offrant ni l'un ni l'autre, [la cause] ne peut pas être participée »[11]. Si l'identification de *participare* et de *posthabere* est fondée sur la traduction latine de Proclus (les deux verbes sont utilisés comme des synonymes par Moerbeke et l'on rencontre la même identification chez Thomas d'Aquin)[12], l'interprétation de *participata* comme *possessa* semble influencée par la noétique albertinienne ou directement par celle d'Eustrate, tandis que *adepta* rappelle non seulement la doctrine de l'*intellectus adeptus* de la tradition arabe mais aussi la théorie boécienne de la déification, selon laquelle « ceux qui ont atteint la divinité doivent nécessairement devenir des dieux [par participation] »[13]. Par cet amalgame de citations et d'allusions implicites, Bate essaie de démontrer que les idées 'platoniciennes' (qui à son avis sont acceptées également par Aristote) sont des causes à la fois transcendantes et immanentes des étants créés. En tant que causes universelles, elles ont une existence séparée et distincte des étants individuels qu'elles produisent. Bate souligne que ces universaux réels ne doivent pas être confondus avec les « universaux logiques » (c'est-à-dire le genre, la différence spécifique et l'espèce), qui selon lui ne sont

---

participat' ipsum. 'Omne autem participatum' illius 'factum est', inquit, 'a quo participatur', tamquam repletivum eius. Palam igitur quod huiusmodi species aliquid est eius quod ipsam participat, licet eam dicat Plato separatam esse. [...] *Unde et participare a Platonicis vocatur posthabere. Palamque hinc est quod nihil prohibet participata talia possessa dici et adepta quodammodo a suis participantibus, licet contrarium innuere videatur Philosophus* I Ethicorum. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 188, l. 5–7 ; 23, l. 6–8 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I 4, spécialement 1096b32–34.

11 Cf. Henri Bate, *Speculum divinorum*, XXIII 5, p. 397, l. 224–225 : *'neutrum autem' faciens, vel secundum aliam litteram : 'neutrum autem patiens'*.

12 Cf. par exemple Proclus, *Elementatio theologica*, 118, l. 6–7 et Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, lectio 12, p. 79, l. 24, et lectio 19, p. 105, l. 18. Notons que Jean Érigène avait déjà expliqué μετέχειν comme *posthabere* ou *secundo habere* : cf. *Periphyseon*, III, p. 21, l. 554–557.

13 Pour l'*intellectus possessus* et *adeptus*, cf. Libera 2005, p. 334–337 (se référant à Alfarabi, Avicenne, Averroès ainsi qu'à Eustrate, *In Eth. Nic.* VI 5). Dans d'autres contextes, Bate cite plusieurs passages du *De intellectu et intelligibili* (considéré par de Libera comme « le manifeste de l'albertisme » ; cf. Libera 2003, p. 300 et Guldentops 2001a). Dans *Speculum divinorum*, VII 11, p. 139, l. 43–51, Bate cite Boèce, *Consolatio Philosophiae*, III 10, p. 84, l. 83–86 : [...] *divinitatem 'adeptos' deos fieri simili ratione necesse est* [...] *participatione vero Dei nihil prohibet, ait, quam plurimos esse deos*.

pas envisagés par Platon[14]. Dans ce passage encore, on constate que Bate cite Proclus pour harmoniser Aristote et Platon (ce qui aurait probablement surpris Proclus, qui n'hésitait pas à critiquer le Stagirite).

Dans un passage de la partie XVI, Bate va encore plus loin et associe Proclus à Avempace. Si l'on procède suivant la méthode de ce péripatéticien andalou, que Bate connaît seulement par l'intermédiaire d'Averroès, l'intellect humain qui cherche l'essence et la cause d'être d'une chose matérielle, s'aperçoit que la forme matérielle ne peut pas être la cause principale d'une telle chose. Puisque selon Proclus ce qui est dans l'effet n'est qu'une *concausa*, chaque forme matérielle doit être causée par une autre cause formelle qui est plus principale[15]. De cette manière, la « méthode scientifique » (*processus scientificus*) d'Avempace et d'Aristote lui-même « nous conduit réellement vers une connaissance de la substance ou de la forme immatérielle et séparée »[16]. Comme Loris Sturlese a attribué à Bate « une étude de l'analyse proclienne de la *causa essentialis* »[17], il faut noter ici que Bate utilise assez fréquemment l'expression *causa essendi* (ou *essendi causa*), mais très rarement le terme théodoricien *causa essentialis*. Par *causa essendi* Bate désigne la cause formelle et surtout l'idée divine d'une chose[18]. Sa théorie de la « cause d'être » ne semble pas influencée par la doctrine théodoricienne de la « cause essentielle »[19].

Jusqu'ici on pourrait avoir l'impression que Bate identifie aux idées divines ce qui est participé. En réalité, il distingue plusieurs niveaux ou modalités de participation. Postulant que « tout ce qui est participé donne ou bien soi-même ou bien quelque chose de soi-même à ce qui participe », il note que si « le participé se communique au participant non seulement quant à l'être participé mais aussi quant à l'être propre de l'existence », le participé est « uni au partici-

14 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 11, p. 138, l. 5–21 et p. 138, l. 27–p. 139, l. 56.

15 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XVI 9, p. 294, l. 256–271 (à la ligne 266, il faut peut-être lire : *75ª* [à savoir *propositione*] plutôt que *75°* [à savoir *capitulo*]). Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 75, l. 3–4 et Averroès, *Comm. in De anima* III 36, p. 487, l. 221–232 (passage cité dans *Speculum divinorum* XVI 1, p. 238–239).

16 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XVI 14, p. 327, l. 6–8.

17 Sturlese 1987, p. 277–278.

18 Bate emploie *essentialis causa* dans *Speculum divinorum*, VII 1, p. 99, l. 18–21 et p. 100, l. 27–30 et XI 5, p. 19, l. 61, mais pas dans le sens précis que le terme a reçu dans l'œuvre de Thierry de Freiberg ; le plus souvent Bate parle de « cause de l'être » : cf. par exemple *Speculum divinorum*, XI, p. 4, l. 61 ; p. 8, l. 115–116 ; p. 10, l. 161–162 ; p. 11, l. 190–191 ; p. 12, l. 48–49 ; p. 14, l. 121–122 ; p. 19, l. 48 ; p. 22, l. 79–80 ; p. 23, l. 104 ; p. 25, l. 8–12 ; p. 27, l. 65 ; p. 48, l. 8 ; p. 66, l. 58–59 ; XX, p. 155, l. 109–110 ; XXI, p. 231, l. 35 ; XXIII, p. 399, l. 27 ; p. 431, l. 49–50 ; p. 46, l. 24 ; p. 466, l. 100 ; p. 481, l. 125 ; p. 508, l. 63. Dans les Parties XX–XXIII, il ne semble pas avoir employé le terme *causa essentialis* (ou *essentialis causa*).

19 Cf. Guldentops 2005, p. 228–229.

pant et identique à lui à un degré plus haut que ne l'est le participé qui communique au participant seulement quelque chose de soi-même ». Les idées divines sont donc des « formes éloignées », qui ne se donnent pas entièrement aux participants (néanmoins les idées divines sont « en quelque sorte une partie » de l'être (*esse*) des étants sensibles). En revanche, l'âme intellectuelle, qui constitue l'essence d'un homme, et l'intellect séparé, qui est l'essence d'un corps céleste, contribuent à l'être propre de ces étants individuels ; de telles « formes séparables » sont « des formes proches, [reliées] à la nature de l'existence », puisqu'elles existent totalement dans les individus qui participent à elles[20]. Selon Bate, cette théorie d'une pluralité de niveaux de participation est basée sur l'ontologie proclienne, qui distingue trois niveaux d'être : tout effet préexiste « de manière principale (*principaliformiter*) » dans sa cause ; la cause apparaît « de manière paradigmatique ou iconique (*exemplariter seu iconice*) » dans l'effet ; et chaque chose existe « selon sa propre nature » en elle-même. Si donc il est absolument vrai que « toutes choses sont en toutes choses », Bate précise, en citant Proclus, que chaque étant individuel est « caractérisé, c'est-à-dire déterminé ou placé dans son être distinct, non par sa cause, puisque celle-ci cause autres choses, ni selon la participation, puisque l'effet reçoit de l'extérieur ce qu'il participe, mais selon sa propre subsistance, c'est-à-dire son essence et sa nature »[21].

Bate résume sa théorie proclienne de la participation (ou de la relation entre l'individu et sa cause d'être) en une phrase, qui souligne la communication à distance entre l'idée et ses effets :

> Bien que le participé et le participant aient nécessairement une similitude ou une sorte d'identité, par laquelle l'un communique avec l'autre, ils doivent néanmoins en même temps, comme l'exprime Proclus, être dissemblables ou différents entre eux-mêmes à cause de l'essence propre à chacun ou à cause de l'être de subsistance, par lequel le participé et le participant sont caractérisés et distingués de manière différente[22].

---

20 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 18, p. 166, l. 96–p. 167, l. 104.

21 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 18, p. 165, l. 55–65. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 65, l. 1–3 ; 103, l. 1 et 103, l. 10–12 ; pour la formule *omnia in omnibus*, cf. Chlup 2012, p. 83–92. À la ligne 64, il faut corriger le texte latin et lire (avec le ms. *B*) : *aliunde habet quod posterius habet* (au lieu de : *aliunde habet et posthabet*) ; le même passage est cité dans *Speculum divinorum*, XI 25, p. 91, l. 47 (où Bate cite Proclus à la lettre : *aliunde enim habet hoc quod posthabet*). Voir aussi *Speculum divinorum*, VII 17, p. 160, l. 104–106 : *Sic enim ad esse sensibilis hominis idea quodammodo pars est, ut forma a qua ratio differentiae sumitur*.

22 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 19, p. 168, l. 4–11 : *Non lateat itaque quod, quamvis inter participatum et participans similitudinem seu identitatem esse quandam oporteat qua*

Bate étaye cette thèse fondamentale concernant la participation à l'aide de citations tirées de Proclus et du Pseudo-Denys. Selon Proclus, « tout ce qui participe à l'Un est un et non-un », et de l'avis de Bate, cela vaut également pour « tous les autres participants et participés ». De même, dit-il, Denys soutient d'une part que « l'imparticipabilité de la déité transcende l'être de toutes [choses] », d'autre part que « tous [les étants] participent à ce Premier Principe, qui est leur cause »[23].

2 L'âme

Avant d'analyser quelques autres passages qui concernent le Premier Principe, il nous faut étudier quelques chapitres psychologiques dans lesquels Bate cite l'*Elementatio theologica*. Il est remarquable qu'il n'y a aucune citation de Proclus dans la Première Partie du *Speculum divinorum*. On pourrait s'imaginer qu'au moment où Bate rédigeait cette Partie, il ne disposait pas encore d'un manuscrit de Proclus. Sans vouloir exclure cette hypothèse, nous devons noter que la Première Partie traite de la sensation (ou de ce qu'Emanuele Coccia a appelé la « physique du sensible »)[24] ; il n'est donc pas du tout étonnant que Proclus, qui ne s'occupe pas de l'âme sensitive dans son *Elementatio theologica*[25], ne soit point cité dans cette Partie. La première citation de l'*Elementatio theologica* se trouve au chapitre 7 de la Partie II, dans lequel Bate explique « comment l'intellect se pense ». Comme on pouvait s'y attendre, il cite la fameuse 15e proposition : « Tout ce qui est capable de se tourner vers soi-même

---

communicat alterum alteri, nihilominus etiam dissimile seu alterum, ut ait Proclus, oportet esse [esse *scripsi cum B* : etiam *ACDE ed.*] *hoc illi seu ab illo secundum essentiam quidem uniuscuiusque sive secundum esse subsistentiae quo characterizatur et distinguitur differenter participatum a participante. Sic enim aliud est alterum ab altero et non idem totaliter hoc illi. Unde Proclus :* Omne quod participat uno unum est, *inquit*, et non unum [cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 2, l. 1–12]. Cf. *Speculum divinorum*, XI 10, p. 34–39 « sur les différents modes de participation selon les platoniciens » ; là Bate explique que la diversité des modes de participation est basée sur « la notion de participation, qui comprend deux [éléments], à savoir la cause d'être et le causé » (p. 34, l. 8–12).

23 Cf. Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 19, p. 168, l. 10–26 ; il cite Proclus, *Elementatio theologica*, 2, l. 1–12 ; 24, l. 1 ; 30, l. 13–14, et le Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 12, 1 (*Dionysiaca*, p. 934, § 3–4) et *De divinis nominibus*, 2, 5, et 4, 7 (*Dionysiaca*, p. 87, § 4–p. 88, § 1 et p. 186, § 2).

24 Cf. Coccia 2010, p. 95 ; voir aussi Guldentops 2001b.

25 Dans la traduction de l'*Elementatio theologica*, on rencontre une fois le substantif *sensus* (39, l. 10) et cinq fois l'adjectif *sensibilis* (123, l. 8 ; 165, l. 1 ; 173, l. 17 ; 195, l. 1 et 7).

est incorporel »[26]. Or, s'il cite ou paraphrase plusieurs lignes de cette proposition dans le contexte de l'auto-intellection de l'intellect, il utilise « cet argument de Proclus » principalement pour prouver que le sens commun en lui-même est incapable de discerner et de juger ses propres actes[27]. Tout comme les sens particuliers, le sens commun est situé dans un organe corporel et conséquemment il a besoin d'une faculté supérieure qui « embrasse » de manière indivisible « l'activité [du sens commun, qui est] divisible en parties semblables et différentes ». Cette faculté supérieure, sans laquelle l'acte du sens commun ne peut être jugé, est l'intellect[28]. Notons que dans ce chapitre Bate relie la citation de Proclus à des citations d'Averroès et d'Aristote. Dans son commentaire sur le *De caelo*, le Commentateur lui aussi confirme que « tout ce qui a une activité sur soi-même est spirituel » ; et de l'avis de Bate, cette thèse est exactement ce que le Philosophe dit dans son traité *De l'âme* et dans sa *Métaphysique*, à savoir que « dans les êtres immatériels ce qui pense est identique à ce qui est pensé »[29].

Plus loin dans la Partie II, au chapitre 17, Bate cite quelques lignes des propositions 167, 147 et 112 : « Chaque intellect se pense soi-même », « Il y a une ressemblance entre les principes [ou les premiers ?] d'un ordre subordonné et les derniers de l'ordre supérieur », « Les premiers de chaque ordre ont la forme de ceux qui les précèdent ». Dans le même contexte, il insère aussi un bref passage parallèle du *De divinis nominibus*, dans lequel le Pseudo-Denys soutient que « les fins des premiers sont conjointes par la sagesse divine aux principes des seconds ». Bate utilise ces citations, non pas pour décrire l'acte de l'auto-intellection ou la hiérarchie du monde intellectuel, mais pour défendre sa thèse anti-thomiste de la « pensée-sans-images ». Selon son interprétation néoplatonicienne et/ou 'averroïste' de la noétique aristotélicienne, l'intellect

26 Sur ce principe de la métaphysique proclienne, cf. Steel 2006, p. 237–242.

27 On pourrait comparer avec Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 50, p. 175, l. 20–p. 176, l. 43, mais Bate ne semble pas directement influencé par ce passage.

28 Henri Bate, *Speculum divinorum*, II 7, p. 34, l. 41–p. 35, l. 96. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 15, l. 1–9.

29 Henri Bate, *Speculum divinorum*, II 7, p. 36, l. 8–15 : […] *nihil se ipsum cognoscere potest actu proprio quod divisibile est in partes ; hoc enim ad se ipsum indivisibiliter converti non potest, ut dicit Proclus. Firmum ergo stat eius dictum quod 'omne ad se ipsum conversivum,' actu scilicet proprio, illud 'incorporeum' est et immateriale. Unde Commentator* II De caelo : *'Omne habens actionem in se est spirituale' et 'non corporeum'. Et hoc est quod dicit Philosophus : In non habentibus materiam 'idem est intelligens et intellectum'*. Cf. Averroès, *De celo*, II 17, p. 299, l. 72–74 ; Aristote, *De anima*, III 4, 430a3–4 ; *Metaph.*, XII 9, 1075a3–4, et surtout *Auctoritates Aristotelis*, 1.276, 6.148 et 6.245, p. 138, l. 186 et l. 194. Bate esquisse une théorie peu originale de la connaissance de soi, basée largement sur Jean Philopon, Averroès et Thomas d'Aquin ; cf. Guldentops 2005, p. 203–206.

humain est capable, non seulement de penser les quiddités des choses sensibles au moyen des 'fantasmes', mais aussi de penser, sans aucune image sensible, les quiddités des substances séparées. Les passages de Proclus et du Pseudo-Denys servent donc à montrer que « le fait que [l'intellect humain] est proche des substances matérielles ne doit pas lui enlever totalement sa nature, par laquelle il appartient à la classe des substances intellectuelles et immatérielles ». Puisque la « condition humaine » (*humana condicio*) est située « à la frontière des choses corruptibles et des choses incorruptibles », l'âme humaine « participe à la nature des deux classes d'étants » ; à cause de ses puissances sensitives, elle ressemble aux animaux terrestres, mais grâce à son intellect, elle a quelque chose « en commun avec les êtres divins », qui se pensent eux-mêmes sans images sensibles[30].

Tandis que le *Livre des causes* n'est pas explicitement cité au chapitre 17 de la Partie II, Bate s'y réfère expressément au chapitre 8 de la Partie III. Ce chapitre est consacré à « la condition de notre intellect selon l'harmonie de différents philosophes ». L'intellect humain, surtout pour autant qu'il est uni au corps humain, est « une sorte d'habitus, par lequel nous sommes actifs quand nous le voulons, sans être toujours en train de penser actuellement »[31]. Selon Bate, ce fait « semble parfaitement convenir » à la position que l'intellect humain occupe dans l'ordre des êtres intellectuels. C'est dans ce contexte qu'il fait référence « à la dernière et à l'avant-dernière proposition du *Livre des causes*, avec lequel Proclus s'accorde dans sa proposition 106 ». Paraphrasant ces propositions, Bate soutient qu'« il est nécessaire qu'il existe entre la substance absolument incorruptible et la substance absolument temporelle un intermédiaire, qui a une substance incorruptible, mais une activité temporelle ». Il est assez clair que, sur ce point, Bate est influencé par le commentaire de Thomas d'Aquin sur la proposition XXX(XXXI) du *Livre des causes*, bien que Thomas ne soit mentionné ici ni par Bate ni par son éditeur. En effet, dans ce

30 Henri Bate, *Speculum divinorum*, II 17, p. 70, l. 44–p. 71, l. 72. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 167, l. 1 ; 147, l. 1–6 ; 112, l. 1 ; Ps.-Denys, *De divinis nominibus*, 7 (*Dionysiaca*, p. 407, § 3–4) ; *Liber de causis*, II, p. 138, l. 80–82. Dans la citation de Denys, Bate ajoute : *per divinam sapientiam* ; dans son commentaire sur la proposition XVIII (XIX) du *Livre des causes* (*Super Librum de causis expositio*, p. 107, l. 1–3), Thomas cite la même phrase du *De divinis nominibus* et y ajoute lui aussi les mêmes trois mots (il est donc probable que Bate dépend sur ce point de Thomas). Sur la condition intermédiaire de l'âme voir aussi *Speculum divinorum*, XI 30, p. 112, l. 104–125.

31 Henri Bate, *Speculum divinorum*, III 8, p. 185, l. 91–94 (il faut conjecturer : *quendam habitum* au lieu de *quoddam habitum*) ; il s'appuie entre autres sur Aristote, *De anima*, III 5, 430a15–22 et sur Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, 2, p. 301, l. 15–16 (qu'il ne cite pas ici). Cf. Guldentops 2002, p. 129–132.

chapitre, Thomas lui aussi se réfère à la proposition 106 de l'*Elementatio theologica* et interprète l'intermédiaire comme l'âme, qui « est dans le 'moment' de l'éternité quant à sa substance tout en ayant son activité dans le temps »[32]. Or, à l'encontre de Thomas, Bate ajoute que Proclus « a confirmé cela de façon plus explicite dans la proposition 190, où il dit que 'chaque âme humaine est au milieu des étants indivisibles et de ceux qui sont divisibles selon les corps' ». En outre, il cite ici quelques lignes des propositions 186 et 187, et il relie la proposition XVII(XVIII) du *Livre des causes* à la proposition 111 de l'*Elementatio theologica*. Ce parallèle avait été déjà remarqué par Thomas, mais rien n'indique que Bate ait simplement repris Thomas. Tout au contraire : tandis que Thomas cite Proclus ici à la lettre, Bate abrège et modifie légèrement le texte de la traduction latine : « Il y a certaines âmes intellectuelles qui dépendent de leurs propres intellects, comme il y a certains intellects qui reçoivent une participation des dieux »[33].

Au même chapitre, il cite encore plusieurs autres lignes des propositions 186, 187, 190, 191 et 192. Dans ces passages, Proclus appelle l'âme sensitive et l'âme végétative « des images de l'âme » ; en revanche, seule l'âme intellectuelle est appelée 'âme' au sens absolu, vu que « chaque âme est une substance incorporelle, séparable du corps et capable de se connaître et de se tourner vers soi-même »[34]. Cette caractérisation proclienne de l'âme intellectuelle est inter-

32 Henri Bate, *Speculum divinorum*, III 8, p. 186, l. 29–42 : […] *dicit 3° De anima quod 'ille' qui* est *'in omnia facere, sicut habitus quidam' est 'ut lumen'. Rursus et rationi ordinis eiusque condicioni convenientissimum hoc esse videtur ; infimus enim est in ordine intellectuum et magis immersus materiae, differenter* [an scribendum *dissimiliter ?*] *quoque intellectuum condicioni reliquorum, iuxta ultimam et paenultimam propositionem* Libri de causis*, cui concordat Proclus 106ª propositione* […]. *Expressius autem hoc confirmat 190ª propositione, dicens quod 'omnis anima' humana 'media est impartibilium et eorum quae circa corpora partibilium'*. Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 141, l. 4–p. 142, l. 3 et p. 143, l. 7–p. 144, l. 3.

33 Henri Bate, *Speculum divinorum*, III 8, p. 186, l. 40–p. 187, l. 48. Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 105, l. 15–21 (ici Van de Vyver a noté le lieu parallèle dans l'apparat des sources).

34 Henri Bate, *Speculum divinorum*, III 8, p. 188, l. 87–p. 189, l. 11 : *Unde cum in corpore caelesti non sit phantastica virtus aut sensitiva cui immergi possit intellectus* […]*, nihil mirum si semper actu intelligat talis intellectus* […]. *E contrario igitur condicionatus intellectus nihil mirum etiam si materiae condiciones aliqualiter sapiat et non semper actu intelligat, interdum passus extasim, ut dictum est, ac sensui immersus* […]. *Hoc enim* […] *intendere videtur et innuere Proclus, qui sensitivam animam et vegetativam non animas quidem, sed 'animarum idola' seu 'umbras' appellans, rationalem autem seu intellectivam simpliciter animam solum : 'Omnis', inquit, 'anima est incorporea substantia et separabilis a corpore' ac sui ipsius etiam cognitiva et ad se ipsam conversiva* […]. *'Haec' itaque, inquit, 'anima substantiam quidem aeternalem habet, operationem vero secundum tempus'*. Cf. Proclus, *Elementatio theo-*

prétée par Bate comme une description adéquate de l'âme humaine – description qui « semble être en accord » avec la noétique d'Aristote et avec certains passages d'Avicenne, d'Averroès, d'Albert le Grand et évidemment de Platon. (Notons en passant que, quand Bate attire l'attention sur l'harmonie entre différents auteurs, il utilise souvent des expressions prudentes telles que « semble suggérer », « ne semble pas être en désaccord » et « suggère vraisemblablement »[35].) Même si selon Aristote l'âme humaine ne pense pas continuellement, Bate essaie de nuancer cette thèse. Suivant Proclus, il est convaincu que l'âme humaine « est toujours en train de penser ou [au moins] participe parfois selon le deuxième mode de participation à l'intellect ». L'intellect participé et l'âme humaine ne sont pas des entités différentes, mais constituent « un seul étant », qui n'est pas absolument un. Par conséquent, tout comme l'intellect est la plénitude des formes intelligibles, l'âme doit « proportionnellement » être l'*exemplar* des formes sensibles[36].

Bate invoque Proclus non seulement pour mettre en lumière la condition intermédiaire et la réflexivité de l'âme humaine, mais en plus pour clarifier la présence des formes intelligibles dans l'intellect humain. Au chapitre 19 de la Partie VI, il adopte la thèse de « certains » auteurs (sous ce *quidam* se cachent des prédécesseurs d'Henri de Harclay et de Thomas Wilton[37]), selon laquelle « dans un seul intellect différentes espèces [ou formes] intelligibles peuvent simultanément exister ou être reçues – des espèces qui ne se mélangent pas, mais qui sont distinctes et qui ne causent aucun changement ou diversité dans cet intellect ». Selon Bate cette coexistence simultanée de plusieurs formes intelligibles n'a rien d'illogique. En effet, plusieurs

---

logica, 186, l. 1–11 ; 187, l. 1–7 ; 191, l. 1–2 et l. 15–16. – Pour l'emploi métaphorique d'*extasis*, cf. Guldentops 2003, p. 107–111. Tandis que l'expression *animarum idola* est d'origine proclienne (cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 64, l. 24), la métaphore des « ombres » dérive d'Isaac Israeli (*De defin.*, p. 315) et/ou d'Albert le Grand (*De anima*, II 1, 8, p. 76–77).

35 Henri Bate, *Speculum divinorum*, III 8, p. 185, l. 99 ; p. 186, l. 29 ; p. 187, l. 49 ; p. 188, l. 87 ; p. 192, l. 83.

36 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 30, p. 114, l. 178–196 ; cf. XI 29, p. 108, l. 85–91.

37 Cf. Friedman 2009 ; Bolyard 2014 ; et Dubouclez 2014, spécialement p. 332 et 338. L'idée est déjà formulée dans un argument discuté (et réfuté) par Thomas : *Quodlibet VII*, 1, 2, arg. 4, p. 9, l. 20–26 : […] *set species intelligibiles non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrarie eo quod sunt a materia separate* […]. La position des *quidam* (et de Bate) est plus radicale que celle d'Olivi, qui soutient que l'intellect peut « recevoir en soi deux espèces qui ont une relation ordonnée entre elles-mêmes » (*Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, 37, ad 2, p. 666) ou que celle d'Ulrich de Strasbourg, selon lequel « notre intellect pense plusieurs choses à la fois par un seule acte intellectuel, quand il compare des intelligibles entre eux en affirmant l'un de l'autre ou en niant l'un de l'autre » (*De summo bono*, II 5, 2, p. 13, l. 179–183).

formes accidentelles peuvent être unies dans un seul sujet matériel ; a fortiori rien n'exclut que de différentes « espèces intentionnelles », qui appartiennent au genre des accidents immatériels et ne sont pas affectées par des contrariétés, soient « simultanément dans un même sujet immatériel ». En faveur de cette thèse assez radicale, Bate cite la proposition 176 de l'*Elementatio theologica* : « Toutes les espèces intellectuelles existent de manière unie les unes dans les autres et chacune existe en soi séparément et distinctement [...] »[38]. Il ajoute que la nature des substances immatérielles diffère tellement de la nature des substances matérielles que « faute d'univocité générique, il n'existe pas nécessairement une proportion entre [d'une part] les principes propres et les conclusions qui concernent les substances immatérielles et [d'autre part] les principes et les conclusions qui concernent les substances matérielles ». Vu que le fameux *Metabasis-Verbot* nous défend de passer d'un genre à l'autre[39], il est évident que ce qui est nécessaire pour les substances intellectuelles peut s'avérer impossible pour les choses sensibles. Il aurait été intéressant d'en savoir davantage sur les conséquences épistémologiques de cette simultanéité de plusieurs espèces intelligibles ou sur les implications métaphysiques du « manque d'univocité » entre les substances corporelles et incorporelles, mais hélas, Bate n'en dit pas plus.

Au chapitre 21 de la Partie VI (à peu près 7 pages après la citation présentée ci-dessus), Bate écrit qu'« en obéissant aux énoncés des saints et à la vérité de tels si grands sages, il faut juger qu'une sorte de changement est possible dans les substances spirituelles ou intellectuelles et [...] qu'il y a [dans ces substances] une cause d'une sorte d'individuation et de pluralité ». Ce principe d'individuation immatériel et ce renouvellement spirituel sont essentiellement différents du principe d'individuation matériel et du changement des choses corporelles, dont « la nature est explorée par les philosophes sur la base

38 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VI 19, p. 71, l. 5–p. 71, l. 37 : [...] *non inconveniens esse visum est quibusdam quod in eodem intellectu simul esse possunt aut recipi diversae species intelligibiles, ad invicem non confusae sed distinctae nullamque variationem seu diversiformitatem in ipso causantes.* [...] *Unde Proclus 176ª propositione : Omnes intellectuales species et ⟨in⟩ invicem sunt unite et seorsum unaquaeque secundum se distincte.* [...] *Tanta quippe diversitas est inter naturam seu esse substantiarum immaterialium et materialium quod propter carentiam univocationis in genere non necessario tenet proportio principiorum propriorum et conclusionum quae in his ad ea quae in illis ; demonstrantem enim non est descendere de genere in genus* [...]. *Unde quod apud intellectualia necessarium est inventum, hoc apud sensibilia nimirum impossibile iudicatur.* Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 176, l. 1–8 et 21–22.

39 Cf. Aristote, *An. Post.*, I 23, 84b17–18 et 7, 75a38 (voir aussi *Auct. Arist.*, 35.49, p. 315, mais la citation de Bate n'est pas identique à la citation donnée dans ce florilège).

des principes connus par les sens ». Dans ce passage, Bate oppose clairement les philosophes aux saints, qu'il caractérise, en s'appuyant implicitement sur les définitions pseudo-dionysienne et thomasienne de *sanctitas*, comme les hommes (*viri*) qui « s'enfuient le plus possible de l'impureté des choses matérielles et de l'instabilité des choses corruptibles et qui s'attachent de façon singulière et le plus fermement à la fermeté des choses incorruptibles et à la pureté des choses immatérielles »[40]. Se référant à ce passage, Carlos Steel a suggéré que Bate comptait Proclus parmi les saints[41]. Cette interprétation audacieuse me semble pour plusieurs raisons peu convaincante : Bate ne dit nulle part explicitement que Proclus soit un saint ; dans le chapitre 21, où il oppose les saints aux philosophes, il ne se réfère à Proclus ni explicitement ni de manière implicite ; dans le chapitre 19, où l'on trouve la citation de Proclus la plus proche du chapitre 21, Bate cite Proclus non pas pour élucider le changement spirituel d'un intellect ou l'individuation des intellects, mais pour défendre la présence simultanée de plusieurs espèces intelligibles dans l'intellect. De plus, dans le passage sur les « saints », le copiste du manuscrit *B* (Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 271) a inséré la note suivante : « Au livre VIII du commentaire *Sur la Genèse à la lettre*, Augustin distingue deux modes de changement, l'un qui est seulement temporel et non pas local, l'autre qui est à la fois temporel et local, et il dit que les substances spirituelles sont changeables seulement selon le premier mode de changement ». Cette référence non authentique à Augustin est importante[42]. En effet, au chapitre 19, seulement une quinzaine de lignes après la citation de Proclus, Bate fait remarquer qu'« Augustin distingue les changements, qui sont génériquement non pas univoques, mais très différents, l'un corporel et l'autre spirituel »[43]. À mon avis, les parallèles indé-

40 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VI 21, p. 78, l. 13–p. 79, l. 37. Pour la caractérisation des *sancti*, cf. Ps.-Denys, *De div. nom.*, 12 (*Dionysiaca*, p. 528, § 4–p. 529, § 1) et Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II–II 81, 8 (ces parallèles ne sont pas indiqués dans l'édition).

41 Steel 1996, p. 247–248 : « [...] it seems to be the Platonists and particularly the (pagan!) Proclus who are invoked against the massive authority of Aristotle and his commentator Averroes [...] ».

42 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VI 21, p. 79, l. 33 (apparat critique) : *Augustinus 8° super genesim ad litteram duos distingwens modos mutationum unum quidem qui solum secundum tempus et non secundum locum Alterum autem qui secundum tempus et locum simul spirituales substantias dicit esse mutabiles primo modo corporales autem 2°.*

43 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VI 19, p. 72, l. 45–47 ; cf. Augustin, *De Genesi ad litteram*, VIII 20, p. 258–259. En marge de ce passage, le ms. *D* (St. Omer, Bibliothèque municipale, ms. 588) ajoute : *Augustinus 8^{uo} super* Genesim ad literam *duos distinguens modos mutationum, unum quidem qui solum secundum tempus et non secundum locum. Alterum autem qui secundum tempus et locum simul. Spirituales substantias dicit esse mutabiles primo modo, Corporales autem secundo.*

niables entre la noétique proclienne et celle de Bate ne doivent donc pas nous mener à supposer que Bate ait considéré le païen Proclus comme un saint. Le saint auquel Bate pense est plutôt Augustin, le seul Père de l'Église qui soit cité à plusieurs reprises dans le *Speculum divinorum*.

3 Dieu

Bate sait que selon Proclus le Principe Premier est « quant à la totalité de son essence absolument inconnu et ineffable pour tous [les étants] différents de Lui ». À cet axiome de la théologie proclienne, il joint immédiatement deux sentences bien connues du *Livre des causes* : « La Cause Première transcende toute narration et est au-delà de tout nom »[44]. Reconnaissant donc « l'étroitesse de la condition humaine » et plus particulièrement « sa propre faiblesse par rapport à l'appréhension de ce qui est incomparablement au-dessus de nos capacités », Bate ouvre la dernière section 'théologique' de son *Speculum divinorum* avec quelques méditations philosophiques sur « l'invocation de l'aide divine, qui par sa grâce nous informe d'une manière déiforme et sans lequel nous ne pouvons aucunement atteindre notre but ». Dans ce contexte, il cite, en plus de la brève prière que Platon a mise dans la bouche de Socrate au début du *Timée*, le commentaire de Proclus sur ce passage (commentaire dans lequel le Diadoque donne un exposé détaillé sur la fonction de la prière). Or, si Bate souligne encore dans sa prière *Miserere mei, Deus, qui es unus* que notre connaissance doit rester « divinatoire » ou, comme le dit Saint Paul, « énigmatique », il n'accorde pas le dernier mot à la théologie négative et ne se contente guère d'un silence mystique. Au contraire, il réussit à écrire 15 chapitres assez longs, soit plus de 85 pages, sur l'Intellect divin. Ces pages, qui concluent la partie finale de son 'encyclopédie', consistent principalement en longues citations du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote et des commentaires médiévaux (notamment d'Averroès, de Thomas d'Aquin, d'Albert le Grand et même de Ferrand d'Espagne). Dans cette section, Proclus disparaît, presqu'entièrement, de la scène. Il est cité seulement deux fois : d'abord dans

44 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 26, p. 94, l. 155–159 : *Quapropter solum utique primum, ut ait Proclus, quantum ad essentiae suae totalitatem omnibus aliis a se 'penitus est ignotum et indicibile'. Et hoc est quod in* Libro de causis *dicitur, 'causa prima superior esse omni narratione,' adhuc et 'super omne nomen quod nominatur'*. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 123, l. 4 et 2 ; *Liber de causis*, V (VI), 57 (p. 147, l. 22) et XXI (XXII), 166 (p. 181, l. 68–69). Bate ne cite pas le *Livre des causes* selon le texte des *Auctoritates Aristotelis* (cf. *Auct. Arist.*, 11.17, p. 232). Sur l'apophatisme de Proclus, cf. Chlup 2012, p. 54–62.

la question *Qualiter mala sunt bona quaedam* (afin d'expliquer l'abondance de mauvaises gens, Bate cite l'entière proposition 62, qui décrit la structure hiérarchique et pyramidale de toute la réalité)[45]; puis au début du dernier chapitre concernant « la bonté du Principe Premier », où Bate cite deux lignes des propositions 11 et 12 (« Tous les étants procèdent de la première cause, [qui est] une » et « Le principe et la cause première de toutes choses est le Bien ») avant d'ajouter un bref extrait du commentaire de Proclus sur le *Timée* (« Toutes choses procèdent des dieux, mais ne les quittent pas »)[46].

Cette quasi-absence de Proclus dans la toute dernière section du *Speculum divinorum* est frappante, surtout parce qu'on rencontre encore d'amples citations de l'*Elementatio theologica* dans la première section de la dernière Partie, où Bate traite des intelligences célestes, qu'il tend à identifier aux dieux procliens[47]. Or, les dieux procliens (tels qu'il sont présentés dans l'*Elementatio theologica*, non pas évidemment dans la *Théologie platonicienne*) sont également discutés dans la Partie XI. Là, Bate adopte une interprétation des dieux procliens qui avait été déjà proposée par Siger de Brabant dans son commentaire du *Livre des causes* (mais Bate ne semble pas directement influencé par ce texte sigérien et à l'encontre de Siger il explicite son principe herméneutique)[48]. Si l'on « développe une philosophie en accord avec la réalité et en harmonie avec la pensée de Proclus », il est nécessaire que la Première Cause soit le suprême intellect imparticipable, « qui est l'Un, l'Étant et le Bien, qui contient en soi les hénades divines, à savoir les notions primordiales et les espèces idéelles de chaque ordre des étants, et qui est pareillement la Vie au premier degré ». Bate a dû se rendre compte que cette interprétation monothéiste, voire pseudo-dionysienne ou même 'thomiste', de la théologie de Proclus pourrait surprendre ses lecteurs, puisqu'il ajoute une phrase concessive : « quoi qu'il en soit de l'apparence à première vue de ses mots »[49]. Dans ce pas-

45 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XXIII 22, p. 498, l. 107–118 ; cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 62, l. 1–11.

46 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XXIII 25, p. 508, l. 8–12 ; cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 11, l. 1 et 12, l. 19 ; *In Timaeum*, dans Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke* [...], Tome II, p. 573, l. 55–56.

47 Cf. Henri Bate, *Speculum divinorum*, XXIII 5–8, p. 390–415.

48 Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, qq. 16–17, p. 76, l. 14–25 et p. 78, l. 39–44.

49 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 28, p. 101, l. 37–43 : *Supremum quidem enim et perfectissimum divinum imparticipabilem ac prime intellectum necesse est esse primam causam, unum et ens et bonum existentem unitatesque divinas habentem in se, primordiales videlicet rationes quasdam et species ideales uniuscuiusque ordinis entium necnon et prime vitam, ut visum est realiter quidem philosophando simul et concorditer sententiis Procli, qualescumque sermones eius appareant prima fronte.* Ce passage est entouré de plusieurs extraits

sage, l'antithèse entre l'intention profonde et la surface langagière – opposition dont plusieurs anciens néoplatoniciens se servaient pour harmoniser Aristote et Platon – est utilisée de manière telle que Proclus est réconcilié avec Aristote[50].

Cette réconciliation est configurée par deux mouvements complémentaires. D'une part, en articulant une théorie des idées, de la providence et de l'Un, Bate développe une interprétation néoplatonicienne (non spécifiquement proclienne) d'Aristote. D'autre part, la métaphysique de Proclus est simplifiée : l'Un ou le Bien est identifié à l'Intellect divin de l'aristotélisme, et ce Premier Intellect a pour ainsi dire englouti les hénades et les idées divines ainsi que la triade Être – Vie – Pensée[51]. Tandis que selon Proclus le Bien absolu est au-delà des étants et de l'Être[52], Bate argue que « Proclus n'a pas l'intention de dire que le bien soit réellement différent de l'étant ». Bate fait appel ici à Boèce et à l'« unanimité » des philosophes pour défendre la thèse que le Premier, en tant qu'il existe, est bon et que par conséquent l'étant ou l'être en général est réellement bon. « D'ailleurs », ajoute-t-il, « on peut conclure contre la sentence de Proclus [concernant la transcendance du Bien], mais sur base de ses propres énoncés et de ses propres arguments que même si l'étant et le bien diffèrent conceptuellement (*ratione*), le Bien premier est réellement (*re*) identique à l'Étant premier ou à l'Être ». Le texte de Proclus en offre la preuve : Proclus écrit en effet que « tout ce qui fait émaner l'être dans d'autres est de manière primaire ce qu'il donne à ceux qui reçoivent cette émanation »[53] ; en outre, Proclus soutient que le Bien absolu est « le Principe de tout ce qui est »[54]. Même si Bate ne cite pas dans ce contexte (et peut-être jamais) la maxime « Nihil [ou Nemo] dat quod non habet », son argument révèle un problème fondamental déjà discuté par Plotin, notamment la question de savoir comment le Bien absolu peut donner ce qu'Il n'a pas[55]. Pour Bate, il n'y a aucune différence réelle entre le Bien absolu et l'Être premier. En même temps, il accepte une différence conceptuelle : si l'on considère la notion de l'être (voire la réalité extra-mentale

---

de l'*Elementatio theologica*, entre autres des propositions 160 et 181. Sur le système triadique de Proclus, cf. d'Hoine 2017, spécialement p. 99–101.

50 Cf. Guldentops 2005, p. 227–229. Pour le concordisme néoplatonicien, cf. Steel 2013 ; Hadot 2015, spécialement p. 41–53 ; et dans ce volume la contribution de Retucci.

51 Sur cette triade, cf. Chlup 2012, p. 92–99 ; sur les hénades (en tant que principes contenus de manière cachée dans l'Un), cf. Gersh 2014, spécialement p. 92–97.

52 Cf. Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 14, p. 49, l. 46–62.

53 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 18, l. 1–2.

54 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 8, l. 1–2 ; 12, l. 1 ; 18, l. 1.

55 Cf. Plotin, *Ennéades*, VI 7, 17 ; sur la proposition « Rien ne donne ce qu'il n'a pas » (= *Auctoritates Aristotelis*, 37.23, p. 333), cf. Guldentops 2015.

de l'être), la notion de l'étant a une priorité vis-à-vis de la notion du bien (c'est ce que dit Siger dans son commentaire du *De causis*)[56]; si l'on considère le concept de causation, le bien en tant que cause finale et « cause des causes », a une priorité vis-à-vis de l'étant (Bate est clairement redevable de cette distinction à Thomas d'Aquin[57]). Bate conclut donc que « Proclus, Denys et l'auteur du *Livre des causes* ont placé la notion de bien au-dessus de celle d'étant parce qu'ils considéraient le bien et l'étant selon la notion de causalité »[58].

4 Conclusion

1. Dans le *Speculum divinorum*, l'*Elementatio theologica* a éclipsé le *Livre des causes* et le *Corpus Dionysiacum*. Sporadiquement seulement, Bate a parsemé son exposé de quelques brèves citations du *Livre des causes*; on les rencontre surtout dans la Partie XI, le plus souvent en rapport avec Proclus. Bate n'explique pas pourquoi il préfère l'*Elementatio theologica* au *Livre des causes*, mais on peut aisément soupçonner plusieurs motifs. Tout d'abord, se basant sur le jugement de Thomas d'Aquin (et de Guillaume de Moerbeke), il est persuadé que le *Livre des causes* « semble être extrait du texte de Proclus »[59]. Puis, Bate manifeste une certaine prédilection

56 Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 21, p. 90, l. 23–25: [...] *ens secundum rationem est prius quam bonum*. Or, contrairement à Bate, Siger rejette la thèse platonicienne « que l'Idée du Bien, c'est-à-dire la bonté séparée, soit antérieure à et plus commune que l'Idée de l'étant » (p. 89, l. 4–5 et p. 90, l. 38–40).

57 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I 5, 2, resp. et ad 1–2 (parallèle non indiqué dans l'édition).

58 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 16, p. 51, l. 3–p. 52, l. 34: *Ex his interea perpendi potest quod non est intentio Procli dicere bonum ab ente differre* [...] *re, sed ratione tantum*. [...] *Unde universaliter ens omne seu esse in quantum est realiter bonum est, ut omnes etiam unanimiter concedunt philosophi. Alioquin contra praemissam superius ipsius Procli sententiam utique concludi potest ex propriis dictis eiusdem et rationibus quod licet ratione differant ens et bonum, re tamen idem est prime bonum enti prime seu esse quidem et bene, praesertim cum ipsemet Proclus dicat quod 'omne derivans esse aliis ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationem'.* [...] *Etenim omne quod a secundis producitur et a prioribus et causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur. Adhuc et prime bonum* [...], *omnia quidem qualitercumque participantia bono praecedens, omnium entium est principium et causa prima derivans esse aliis. Oportet ergo quod ipsum etiam sit ens prime realiter non aliud ab illo, secundum aliam tamen et aliam rationem nihil prohibet alterum altero prius esse.* [...] *Proclus itaque ac Dionysius necnon et actor Libri de causis bonum et ens secundum causalitatis rationem considerantes et sic inde tractantes boni rationem nimirum enti praetulerunt*. Cf. *Speculum divinorum*, XI 18 et Steel (1990), « Introduction », p. XLIX–L.

59 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 18, p. 457, l. 13–14. Cf. Thomas d'Aquin, *Super librum de*

pour la philosophie grecque, même s'il utilise abondamment Averroès, Avicenne et plusieurs auteurs scientifiques arabes[60]. Enfin, il n'est pas exclu qu'il envisageait le *Livre des causes*, qui traite de la « création » et était commenté par maints théologiens[61], comme un ouvrage théologique ou théologisé plutôt que strictement philosophique. De même, Bate se réfère très rarement au *corpus dionysiacum*, un corpus qui lui semblait avoir un caractère trop théologique. (Même s'il ne l'écrit nulle part, il croyait probablement que le *corpus dionysiacum* avait été composé par l'élève de saint Paul, le saint évêque d'Athènes.)

2. Il n'est donc pas tout à fait correct de dire que Proclus fût 'christianisé' par Bate, tout simplement parce que Bate évite d'aborder des thèmes qui se rapportent spécifiquement à la théologie chrétienne et qu'il s'efforce de se tenir dans les limites de la raison philosophique, même s'il ne doutait point que la rationalité des philosophes converge avec la Bible et la tradition chrétienne.
3. Il est difficile de cataloguer le proclianisme de Bate. Certes, Bate lui-même désigne son *Speculum divinorum* comme une compilation, mais est-ce que cela implique un usage purement 'encyclopédique' de Proclus ? Tout dépend du sens qu'on accorde à ce mot post-médiéval et trop vague. Ce qui est sûr, c'est que même les Parties XI et XXIII, dont plusieurs chapitres sont des centons de Proclus, ne sont pas construites comme un commentaire ou une paraphrase de l'*Elementatio theologica*. Bate ne cite pas toutes les propositions de l'*Elementatio theologica*, et celles qu'il cite ne sont pas toujours citées *in extenso*[62] ; son *Speculum divinorum* ne suit pas (ou au

---

causis, prooemium, p. 3, l. 7–10. Comme l'a bien observé L. Minio Paluello ([1972], p. 410), « il faudrait détruire la légende selon laquelle ce serait saint Thomas qui aurait fait la découverte sensationnelle du proclisme du *De causis* : ce serait là accuser frère Guillaume de Moerbeke d'une stupidité excessive que de penser qu'il ne se serait pas aperçu, lorsqu'il traduisait la Στοιχείωσις, qu'elle contenait les propositions du *De causis*. On devrait, au contraire, penser que Guillaume traduisit du grec la Στοιχείωσις justement parce qu'il y avait reconnu la source du *De causis* ».

60 Cf. Guldentops 2006, p. 536–540.

61 Cf. Calma 2016, spécialement p. 41.

62 Dans son *Speculum divinorum*, Bate ne semble pas se référer aux propositions suivantes : 9, 43–45, 48, 52, 54, 68–69, 73, 77, 94–95, 104, 125, 134, 140, 146, 151–159, 171–172, 179–180, 202–204. Il est remarquable qu'il ne discute pas les propositions 43–45, qui traitent de l'autoconstitution des êtres capables d'une conversion sur soi ; il est également étrange qu'il ne cite ni les propositions 171–172 et 179–180 (sur différents aspects des intellects) ni les propositions 202–204 (sur la supériorité des âmes divines) ; s'il omet les propositions 151–159, qui présentent « la doctrine des attributs des dieux » (cf. Dodds [1963], p. 278),

moins pas toujours) l'ordre logique de l'*Elementatio theologica* (le *Speculum divinorum* prend la route 'a posteriori' des péripatéticiens, commence avec la sensation et culmine dans la connaissance intellectuelle de Dieu). Bate n'essaie pas d'expliquer ou de gloser les propositions citées ; plutôt il les utilise pour donner une réponse à telle ou telle question philosophique (psychologique ou métaphysique) ou pour renforcer sa propre argumentation. Somme toute, il ne présente jamais Proclus comme son autorité principale (celle-ci reste Aristote, évidemment un Aristote néoplatonisé). Sur tous ces points, le proclianisme de Bate est complètement différent du projet proclien de Berthold de Moosburg. En outre, si son intérêt pour Proclus est en quelque sorte apparenté à celui de Thierry de Freiberg et à celui de Berthold de Moosburg, ceci ne s'explique pas par leur excentricité géographique, c'est-à-dire par le fait qu'ils ne travaillaient pas à Paris[63]. Si Bate avait obtenu un poste à Paris, il aurait également pu utiliser Proclus (Moerbeke lui avait procuré un manuscrit de l'*Elementatio theologica* qui, malgré une contamination avec la branche universitaire, témoigne d'une tradition indépendante[64], et la lecture de Proclus n'a jamais été défendue à Paris). Le fait que Bate, Thierry et Berthold s'intéressaient à Proclus, est dû à leurs orientations syncrétistes et néoplatoniciennes qu'ils avaient héritées d'Albert le Grand.

4. Si Bate choisit certaines propositions de l'*Elementatio theologica* en fonction du contexte du *Speculum divinorum*, s'il les intègre dans son propre exposé et s'il confronte Proclus avec d'autres autorités, la transformation doctrinale, structurelle, textuelle, bref discursive qu'il opère n'est pas le fruit d'une exégèse très pénétrante de Proclus. Toutefois, sa lecture de Proclus est indubitablement plus originale que l'utilisation purement 'encyclopédiste' qui marque le *Seminarium totius philosophiae* de Giovanni Battista Bernardo (publié entre 1582–1585)[65]. Dans la partie platonicienne

---

c'est probablement parce qu'il est assez difficile de les incorporer dans son interprétation monothéiste de la métaphysique proclienne.

63 C'est ce que Sturlese (1987, p. 276 et 285) a suggéré ; voir aussi Porro 2014, p. 268. Adamson et Karfík (2017, p. 299) mentionnent « Heinrich [*sic!*] Bate » ainsi que « Theodore [*sic!*] of Freiberg » et Maître Eckhart comme exemples d'un « engagement with his [i.e., Proclus'] newly translated works in Germany ». Inutile de remarquer que Bate n'était pas un philosophe 'allemand' ; il était chanoine de St. Lambert à Liège et séjournait vraisemblablement, de temps en temps, à Malines, sa ville natale.

64 Cf. Boese 1987, p. XXI–XXII.

65 Sur la pluralité d'encyclopédies à la Renaissance, cf. Blair 2013 ; et Andersson 2013. Pour le genre des 'lexiques de philosophie' à la Renaissance, cf. Hamesse, Fattori 2003, et le site : http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/menu_autori.html. Sur Bernardo et son « dictionnaire de citations philosophiques », cf. Schmitt 1967, p. 170–171, et Hankins 2000, p. 216.

de son encyclopédie, Bernardo offre plusieurs citations de Proclus (pas seulement de l'*Elementatio theologica*). Cette compilation renaissante, dans laquelle les sentences de Proclus ne sont aucunement commentées, a plus ou moins la même fonction topique ou heuristique qu'avaient les florilèges philosophiques médiévaux. La réception de Proclus par Bate était plus novatrice, mais surtout plus riche que le simple recyclage de Proclus par Bernardo. Ceci ne doit pas nous étonner, puisque ces deux auteurs 'encyclopédistes' avaient des intentions assez divergentes : Bernardo voulait composer un guide qui devrait faciliter l'*inventio* philosophique et aider les philosophes et les étudiants en philosophie à trouver des arguments appropriés ; Bate, en revanche, avait l'ambition d'écrire un 'miroir' par lequel le lecteur et Bate lui-même pourraient réfléchir sur toute la réalité et monter vers la contemplation philosophique de l'âme humaine, des intelligences célestes et de l'Intellect divin. Déjà dans son autobiographie astrologique, il esquissait cet idéal néoplatonicien : « En illuminant les sens internes, un rayon d'une lumière immatérielle élève l'esprit [de Bate] vers les êtres divins et lui enjoint de préparer pour Athéna, la fille née du cerveau de Jupiter, une demeure accueillante, où les noces de Mercure et de Philologie puissent être dignement célébrées »[66].

Bibliographie

Sources primaires

Albert le Grand, *De anima*, éd. C. Stroick, *Opera omnia*, ed. Colon. VII.1, Münster, Aschendorff, 1968.

Augustin, *De Genesi ad litteram*, éd. I. Zycha, Wien, Tempsky, 1894.

Averroès, *Commentarium in De anima*, éd. F.S. Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953.

Averroès, *De celo*, éd. F. Carmody, R. Arnzen, Leuven, Peeters, 2003.

Boèce, *Consolatio Philosophiae*, éd. C. Moreschini, München, Teubner, 2000.

Denys l'Aréopagite, *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, Bruges, Desclée de Brouwer, 1937.

66 Henri Bate, *Nativitas*, p. 181, l. 1359–1361. Pour la métaphore *supertrahit* cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 204, l. 24. - Je tiens à remercier Roland Hissette pour sa lecture d'une première version de mon texte. En relisant ces pages un an après les attentats parisiens du 13 novembre 2015, je ne peux que songer aux mots de Victor Hugo sur Claude Frollo : « Il se sentit rudement rappelé des rêveries de l'école aux réalités de ce monde. […] Il s'aperçut qu'il y avait autre chose dans le monde que les spéculations de la Sorbonne et les vers d'Homérus […] » (Hugo [1832], IV 2, p. 189).

Henri Bate, *Speculum divinorum* [...]. Introduction. Littera dedicatoria, Tabula capitulorum, Proœmium, Pars I, éd. E. Van de Vyver, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1960.

Henri Bate, *Speculum divinorum* [...]. Partes II–III, éd. E. Van de Vyver, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1967.

Henri Bate, *Speculum divinorum* [...]. Parts IV–V: *On the Nature of Matter. On the Intellect as Form of Man*, éd. C. Steel, Leuven, Leuven University Press, 1993.

Henri Bate, *Speculum divinorum* [...]. Parts VI–VII: *On the Unity of the Intellect. On the Platonic Doctrine of the Ideas*, éd. C. Steel, E. Van de Vyver, Leuven, Leuven University Press, 1994.

Henri Bate, *Speculum divinorum* [...]. Parts XI–XII: *On Platonic Philosophy*, éd. H. Boese, with an introduction by C. Steel, Leuven, Leuven University Press, 1990.

Henri Bate, *Speculum divinorum* [...]. Parts XIII–XVI: *On Thinking and Happiness*, éd. G. Guldentops, Leuven, Leuven University Press, 2002.

Henri Bate, *Speculum divinorum* [...]. Parts XX–XXIII: *On the Heavens, the Divine Movers, and the First Intellect*, éd. C. Steel, G. Guldentops Leuven, Leuven University Press, 1996.

Henri Bate, *The Astrological Autobiography of a Medieval Philosopher: Henry Bate's Nativitas (1280-1281)*, éd. C. Steel, S. Vanden Broecke, D. Juste, S. Sela, Leuven, Leuven University Press, 2018.

[Iohannes de Fonte ?], *Les Auctoritates Aristotelis*, éd. J. Hamesse, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

Jean Scot Erigène, *Periphyseon. Liber tertius*, éd. É.A. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 1999.

Jean Pierre Olivi, *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1922.

Isaac Israeli, *De definicionibus*, éd. J.T. Muckle, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 11 (1937/38), p. 299–340.

Liber de causis – A. Pattin, "Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.

Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke* Tome II: [...] Édition critique [...] suivie de l'édition des extraits du *Commentaire sur le Timée*, traduits par Moerbeke, éd. C. Steel, Leuven, Leuven University Press, 1985.

Proclus, *Elementatio theologica*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1987.

Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, éd. A. Marlasca, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

Thomas d'Aquin, *Prima Pars Summae theologiae. A Quaestione I ad Quaestionem XLIX*, éd. Leon. 4, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1888.

Thomas d'Aquin, *Secunda Secundae Summae theologiae. A Quaestione LVII ad Quaestionem CXXII*, éd. Leon. 9, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1897.

Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, éd. Leon. 40, Romae, St. Thomas Aquinas Foundation, 1969.

Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, éd. Leon. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.

Thomas d'Aquin, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, éd. Leon. 50, Roma / Paris, Commissio Leonina / Cerf, 1992.

Thomas d'Aquin, *Quodlibet VII*, éd. Leon. 25.1, Roma / Paris, Commissio Leonina / Cerf, 1996.

Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, éd. H.D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002.

Udalricus Argentinensis, *De summo bono*, éd. A. Beccarisi, Hamburg, Meiner, 2007.

http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/menu_autori.html.

Sources secondaires

Adamson, P., Karfík, F. (2017), « Proclus' Legacy », dans P. d'Hoine, M. Martijn (éds), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 290–321.

Andersson, D. (2013), « Philosophy and the Renaissance encyclopaedia », dans J. König, G. Woolf (éds), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 398–413.

Beyer de Ryke, B. (2003), « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », dans *Revue belge de philologie et d'histoire* 81, p. 1243–1275.

Blair, A. (2013), « Revisiting Renaissance encyclopaedism », dans J. König, G. Woolf (éds), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 379–397.

Boese, H. (1987), « Einleitung », dans Proclus, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press.

Bolyard, C. (2014), « Henry of Harclay on Knowing Many Things at Once », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81, p. 75–93.

Calma, D. (2016), « The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered *Corpus* of Texts », dans D. Calma (éd.), *Neoplatonism in the Middle Ages*. Vol. 1 : *New Commentaries on* Liber de causis (*ca. 1250–1350*), Turnhout, Brepols, p. 11–52.

Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Coccia, E. (2010), « Physique du sensible. Penser l'image au Moyen-Âge », dans E. Alloa (éd.), *Penser l'image*, Dijon, Les Presses du réel, p. 95–116.

Connochie-Bourgne, C. (2010), « Au temps des sommes, quelques recueils de textes didactiques », dans Y. Foehr-Janssens, O. Collet (éds), *Le recueil au Moyen Âge : Le Moyen Âge central*, Turnhout, Brepols, p. 183–197.

d'Hoine, P. (2017), « Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect », dans P. d'Hoine, M. Martijn (éds), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 98–121.

Dodds, E.R. (1963), *Proclus*. The Elements of Theology. *A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Dubouclez, O. (2014), « *Plura simul intelligere*. Éléments pour une histoire du débat médiéval et renaissant sur la simultanéité des actes de l'intellect », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81, p. 331–367.

Federici Vescovini, G. (1983), « Una fonte della 'versio' latina dal greco dell'opera di Proclo nel Medioevo : lo 'Speculum' di Enrico Bate di Malines », dans G. Federici Vescovini, *'Arti' e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i 'moderni'*, Firenze, E. Vallecchi, 1983, p. 301–319.

Franklin-Brown, M. (2012), *Reading the World. Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago, University of Chicago Press.

Friedman, R.L. (2009), « On the Trail of a Philosophical Debate : Durandus of Saint-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellect », dans S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2009, p. 433–461.

Gersh, S. (2014), « Proclus as theologian », dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 80–107.

Guldentops, G. (2001a), « Albert's Influence on Bate's Metaphysics and Noetics », dans W. Senner (éd.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, 195–206.

Guldentops, G. (2001b) « Henry Bate's Theory of Sensible Species », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 68, p. 75–110.

Guldentops, G. (2002), « Beyond Averroism and Thomism : Henry Bate on the Potential and the Agent Intellect », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 69, p. 115–152.

Guldentops, G. (2003), « Bate's *elocutio* », dans *Mediævalia* 22 (2003), p. 93–119.

Guldentops, G. (2005), « *Famosus expositor…* : On Bate's (Anti-)Thomism », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 72, p. 191–231.

Guldentops, G. (2006), « Arabic Sciences in the Mirror of Henry Bate's Philosophical Encyclopedia », dans A. Speer, L. Wegener (éds), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, de Gruyter, 2006, p. 521–541.

Guldentops, G. (2015 [immo potius 2017]), « *Nemo / Nihil dat quod non habet* : Fortune d'un topos de Platon à Derrida », dans J. Hamesse, J. Meirinhos (éds), *Les* Auctoritates Aristotelis*, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux*, Turnhout, Brepols, p. 291–337.

Hadot, I. (2015), *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Translated by M. Chase, Leiden / Boston, Brill.

Hamesse, J., Fattori, M. (éds) (2003), *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Louvain-la-Neuve.

Hankins, J., (2000), « Galileo, Ficino and Renaissance Platonism », dans J. Kraye, M.

Stone (éds), *Humanism and Early Modern Philosophy*, London / New York, Routledge, 2000, p. 209–237.

Hugo, V., (1832), *Notre-Dame de Paris. 1482*, Paris, Eugène Hugues.

Keen, E. (2013), « Shifting horizons. The medieval compilation of knowledge as mirror of a changing world », dans J. König, G. Woolf (éds), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 277–300.

Libera, A. de (2003), *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil.

Libera, A. de (2005), *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.

Le Goff, J. (1994), « Pourquoi le XIII^e siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme ? », dans M. Picone (éd.), *L'enciclopedismo medievale*, Ravenna, Longo, 1994, p. 23–40.

Minio Paluello, L. (1972), « La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées », dans L. Minio Paluello, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, p. 405–424.

Porro, P. (2014), « The University of Paris in the thirteenth century : Proclus and the *Liber de causis* », dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 264–298.

Schmitt, C.B. (1967), *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle*, The Hague, M. Nijhoff.

Steel, C. (1996), « The Individuation of the Human Intellect : Henry Bate's Platonic-Nominalistic Position », dans J.A. Aertsen, A. Speer (éds), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin / New York, de Gruyter 1996, p. 230–248.

Steel, C. (1997), « Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts », dans T. Kobusch, B. Mojsisch (éds), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 120–133.

Steel, C. (2006), « Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung », dans M. Perkams, R.M. Piccione (éds), *Proklos : Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden / Boston, Brill, 2006, p. 230–255.

Steel, C. (2013), « Surface Reading and Deeper Meaning. On Aristotle Reading Plato and Platonists Reading Aristotle », dans M. Erler, J. Heßler (éds), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 2013, p. 469–494.

Steel, C. (2014), « William of Moerbeke, translator of Proclus », dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 247–263.

Sturlese, L. (1987), « Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi et lo Studium di Colonia », dans G. Boss, G. Seel (éds), *Proclus et son influence*, Zürich, Grand Midi, p. 261–285.

CHAPTER 13

Au-delà de la métaphysique: Notule sur l'importance du *Commentaire* de Berthold de Moosburg OP sur les *Éléments de théologie*

Ruedi Imbach
Université Paris-Sorbonne

> Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.
>
> LUDWIG WITTGENSTEIN

⁂

Dans un ouvrage sur le destin de la métaphysique aujourd'hui, Jean-François Courtine souleva en 1999 une question à mon avis aussi pertinente qu'actuelle : il affirme sans détour qu'il faut *historiciser* la détermination heideggérienne de la métaphysique comme onto-théologie. Qu'est-ce à dire ? Il faut *primo* se demander comment le philosophe allemand est arrivé à comprendre selon le paradigme onto-théologique *toute* la métaphysique occidentale et ensuite, *secundo*, il faudra montrer qu'il s'agit d'une réduction ou d'une simplification outrancière et inadmissible :

> Si donc l'on veut continuer de penser avec, mais aussi après Heidegger, je crois qu'il importe d'examiner de manière historico-critique la construction de son concept de métaphysique ; d'élargir résolument et de différencier le concept de métaphysique, de renoncer pour commencer à l'unité destinale-historiale de ladite constitution ontothéologique[1].

1 Courtine 1999, p. 157. Du même auteur, on lira avec profit le chapitre sur la constitution onto-théologique de la métaphysique dans Courtine 2005, p. 46–82. Cet ouvrage comporte des éléments décisifs pour une réponse à la première tâche indiquée dans le programme de Courtine.

© RUEDI IMBACH, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_015
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

Dans son récent ouvrage intitulé *Métaphysiques rebelles*, Oliver Boulnois a partiellement rempli ce cahier de charge, il s'est attaqué à la deuxième partie du programme esquissé par Courtine[2]. Après un rappel des trois significations heideggériennes du terme 'onto-théologie'[3], Boulnois conclut que l'interprétation du philosophe allemand laisse de côté les métaphysiques médiévales[4]. Cette constatation permet de faire un pas de plus : « L'unification systématique de la métaphysique en un seul concept cède alors la place à l'extraordinaire diversité historique des métaphysiques médiévales »[5]. Il pense cependant qu'il est possible de regrouper la « diversité rebelle »[6] en trois figures, de telle sorte que l'onto-théologie n'est pas le seul paradigme de la métaphysique médiéval : on peut distinguer le pradigme théo-logique des modèles katholou-protologique et l'onto-théologique[7]. En ce qui concerne la première figure, on peut le découvrir chez certains maîtres-ès-art du XIII^e^ siècle pour qui la métaphysique est la science suprême permettant de contempler le premier principe[8]. Selon le second modèle, qui est surtout réalisé par Thomas d'Aquin, « le sujet de la métaphysique est l'étant dit communément, mais il n'est dit communément que parce qu'on le dit d'abord du premier étant, principe universel de tout le reste »[9]. Le troisième type de métaphysique qui annonce la métaphysique moderne pourrait éventuellement être appelé onto-théologie en raison de l'articulation de la science première en métaphy-

2 Boulnois 2013.

3 Comme le rappelle Boulnois la première version considère l'onto-théologie en tant qu'interprétation de l'être comme Dieu. Dans un second moment Heidegger affirme que l'onto-théologie comprend l'être de l'étant dans l'universel et dans le suprême (Boulnois 2013, p. 120). Finalement, dans « Identité et différence », le philosophe allemand prétend que la question du caractère onto-théologique « devient la question : comment le dieu entre-t-il dans la philosophie » (Boulnois 2013, p. 121, citant Heidegger).

4 Boulnois 2013, p. 125.

5 Boulnois 2013, p. 126.

6 Ce syntagme a été forgé par Vignaux 2004, p. 94–95 : « L'historien qui a reçu une formation philosophique doit craindre de trop unifier, de systématiser ; il faut qu'il laisse voir la diversité rebelle. Il faut aussi que dans la suite de son exposé, il ne donne pas l'illusion de disposer d'une certitude homogène : c'est pourquoi nous avons, autant que possible, gardé à ce résumé l'allure d'une recherche, mélange de hardiesse et de scrupules ». Vignaux parle de son livre mais ce qu'il dit représente un programme que tout historien de la philosophie devrait respecter.

7 Boulnois 2013, p. 414 : « La métaphysique ne tombe pas sous un seul concept, elle aussi se prend en plusieurs sens, du moins au Moyen Âge. On peut cependant regrouper ces métaphysiques rebelles en trois familles : la *théo-logique*, la *katholou-protologique* et l'*ontothéologique* ». Voir à ce propos tout le chapitre 3, p. 113–164.

8 Boulnois 2013, p. 131.

9 Boulnois 2013, p. 145–146 ; cf. aussi p. 415–416.

sique générale et métaphysique spéciale[10]. Par conséquent, « la métaphysique ne se laisse pas arraisonner immédiatement par le concept d'onto-théologie. L'appellation est certes légitime, mais n'est pas une définition intemporelle et infalsifiable de toute métaphysique »[11].

La contribution de Boulnois est à mon avis décisive parce qu'elle montre de manière convaincante les limites de la réduction heideggérienne de la métaphysique à l'onto-théologie mais surtout parce qu'elle manifeste l'historicité non seulement des paradigmes de la réception de la science aristotélicienne mais encore des interprétations historiographiques de celle-ci. On ne peut que souscrire à la motivation à l'œuvre dans cette généalogie et cette destruction[12] : « Lorsqu'on croit renouveler la philosophie sans méditer son histoire, on risque de bégayer les apories du passé »[13]. Je souhaite par cette notule attirer l'attention sur une œuvre peu étudiée qui nous invite à poser la question si l'interprétation de Boulnois ne recouvre peut-être pas la totalité de la réalité historique[14]. Le texte dont il va être question postule en effet une sagesse philosophique qui est *au-delà de la métaphysique* au sens aristotélicien.

1

Pour commencer il convient de rappeler que Berthold est l'un des derniers représentants de ce que nous avons en son temps appelé l'école dominicaine allemande (*Deutsche Dominikanerschule*) : le but des efforts de l'entreprise ambitieux du *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* était de faire comprendre qu'il faut absolument situer ce que l'on a l'habitude d'appeler la « mystique rhénane » dans ce courant philosophique dont Albert le Grand et Ulrich de Strasbourg sont les fondateurs[15]. Berthold nous a laissé (essentiel-

10 Boulnois 2013, p. 415.

11 Boulnois 2013, p. 415.

12 À propos de la déconstruction cf. Boulnois 2013, p. 11 : « Déconstruire la métaphysique, c'est admettre qu'il n'est pas possible de la balayer d'une revers de main, c'est reconnaître qu'elle s'inscrit déjà dans la langue de la philosophie, et déborde même sur la littérature. C'est la décortiquer patiemment, pour mettre à nu la structure et les fondements ».

13 Boulnois 2013, p. 17.

14 Il est évident que ce prolongement de l'approche de Boulnois est plutôt à considérer comme un hommage que comme une critique.

15 L'ouvrage d'Alain de Libera *Introduction à mystique rhénane, d'Albert le Grand à maître Eckhart* (Paris, O.E.I.L., 1984) a été décisif pour cet effort (en langue française). Voir également les études sur ce sujet dans Sturlese 2007. Mais il convient avant tout de souligner l'importance de l'introduction de Kurt Flasch au premier volume de l'édition critique de l'*Expositio* (see Flasch 1984). Je cite dans la suite ce volume comme Berthold de Moos-

lement) une œuvre, à savoir un monumental commentaire des *Eléments de théologie* de Proclus. Cette œuvre est maintenant complètement éditée en huit volumes dans le *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*[16]. Il n'est pas superflu de rappeler, en deux mots, l'histoire de la redécouverte de ce commentaire monumental. L'infatigable Martin Grabmann a sans doute été l'un des premiers à attirer l'attention sur ce dominicain dans un article de 1910 sur le néoplatonisme dans la scolastique allemande[17]. C'est ensuite Raymond Klibansky qui a rendu attentif à ce dominicain[18]. Un disciple de Joseph Koch dont on connaît les mérites pour l'édition des œuvres latines de Maître Eckhart, a soutenu en 1956 une dissertation sur Berthold dont seul un tout petit extrait a été publié en 1957: l'auteur de cette thèse était Willehad Paul Eckert[19]. Un progrès essentiel représentaient cependant les éditions de Barbara Faes de Mottoni[20] et de Loris Sturlese[21]: il s'agissait de l'édition du commentaire des propositions 39–54 et 184–211[22]. De la rencontre entre Loris Sturlese avec Kurt Flasch en 1975 est né finalement le *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* qui compte aujourd'hui 40 volumes et dont l'édition du Commentaire représente le volume VI (1–9)[23].

2

Berthold commente largement les 211 propositions des *Eléments*[24]. Le commentaire des propositions est précédé par un (a) *Prologus*, (b) une *Expositio tituli* et (c) un *Praeambulum libri*[25].

---

burg, *Elementatio* I. Cf. le compte rendu de cette édition par Potestà 1984. Voir aussi Massa 1983. Pour la redécouverte du néo-platonisme medieval on pourra encore consulter mon ancienne présentation dans Imbach 1978.

16 Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, 1986–2014. Voir aussi *Tabula contentorum* 2000.

17 Grabmann 1910.

18 Klibansky 1929; Klibansky 1939.

19 Eckert 1957.

20 de Mottoni 1971.

21 Sturlese 1974.

22 Cf. aussi Paschetto 1976.

23 Cf. Flasch 1983; Sturlese 1984.

24 De la littérature récente sur Berthold ont peut mentionner Gersh 2001; Führer 2014.

25 Prologus I, p. 5–35. Ce prologue est une interprétation de *Romains* 1,20: *Invisiblia Dei a creaturis mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conscpiciuntur*. L'*expositio tituli* (p. 37–51) est suivi par le Préambule (p. 53–69). De Libera dans son *Introduction* (Libera 1984) avait déjà largement parlé du commentaire et proposé pour la première fois en langue fran-

Berthold articule le thème du livre comme suit :

> … iste liber tractat de rerum divinarum universitate secundum processum eius a summo bono et regressu in ipsum[26].

Ce livre traite donc de la totalité des réalités divines selon leur procession à partir du souverain bien et leur retour à lui. On constate donc d'emblée que le mouvement circulaire de *l'exitus* et de *reditus*, ce cercle qui est celui du dynamisme du réel dans une perspective néo-platonicienne détermine la vision du réel. Berthold décrit encore d'une autre manière le *thème* de l'ouvrage :

> Ex praedictis apparet, quod bonum divinum secundum ordinem providentiae naturalis est subiectum huius libri[27].

Dans ce passage, le bien absolu apparaît comme le sujet principal. Il est très important de souligner que Berthold choisit pour son œuvre la perspective de la providence naturelle. Avec S. Augustin, Berthold distingue en effet l'ordre de la providence naturelle de l'ordre de la providence volontaire[28]. En se ser-

---

çaise une exégèse de ce texte. En plus il a traduit en français le Préambule dans : Imbach, Méléard 1986.

26 Berthold de Moosburg, *Expositio* I, *Expositio tituli* I, p. 46. Voir cet autre résumé du contenu, *Expositio* I, *Expositio tituli* D, p. 40 : *Verum, quod per motum obliquum, qui proprius erit philosophorum et erat per laboriosam investigationem primi omnium existentium principii dividendo, definiendo, communibus principiis utendo, a notis ad ignota per ratiocinationem progrediendo, a sensibilibus ad intelligibilia ascendendo et inter intelligibilia ab uno ad aliud tendendo, quousque ad simpliciter ultimum prevenitatur, ascenderit ipse Proclus in summi boni notitiam, apparet in presenti ibro, ubi in excelsum maximum ascendit per operum conditionem, conditorum gubernationem et contrariuorum conciliationem.*

27 *Expositio* I, *Expositio tituli* K, p. 47.

28 A propos de l'origine de cette distinction cf. Augustin, *De Genesi ad litteram* VIII, 9 p, 243–244 : *hinc iam in ipsum mundum uelut in quandam magnam arborem rerum oculus cogitationis adtollitur atque in ipso quoque gemina operatio prouidentiae reperitur, partim naturalis, partim uoluntaria. et naturalis quidem per occultam dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum, uoluntaria uero per angelorum opera et hominum ; secundum illam primam caelestia superius ordinari inferius que terrestria, luminaria sidera que fulgere, diei noctis que uices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere, senescere, occidere et quidquid aliud in rebus interiore naturali que motu geritur ; in hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri et quaeque alia siue in superna societate aguntur siue in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos ; in que ipso homine eandem geminam prouidentiae uigere potentiam : primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu, quo fit, quo crescit, quo senescit ; uoluntariam uero, quo illa ad uictum, tegumentum curationem que consulitur.*

vant de cette distinction augustinienne, Berthold suit Dietrich de Freiberg qui s'y réfère fréquemment[29], pour distinguer ce que nous pouvons appeler la perspective de la philosophie et celle de la théologie au sens de la *doctrina sacra*, ou pour le dire autrement le domaine de la raison et celui de la foi. Par conséquent, si le livre de Proclus traite du bien absolu selon l'ordre de la providence naturelle, il s'agit bien au sens propre du terme d'une théologie philosophique et rationnelle : *Scientia divina philosophorum*[30].

Il faut ajouter ici une autre précision : Berthold considère l'œuvre comme un itinéraire ascendant, par lequel l'homme rejoint Dieu :

> Ex praemissis omnibus evidenter apparet, quod non solum per operationem et scientiam sicut per duo elementa, puta practicam et theoricam, sed magis per elementationis theologicae altissimam philosophiam ascendendo redit homo ad suam perfectionem finalem, propter quam creatus est, scilicet felicitatem, immo, ut apertius dicam, beatitudinem[31].

Avec A. de Libera, on peut prétendre que ce commentaire est donc bien une « somme de théologie philosophique de l'école dominicaine allemande »[32].

Il est du plus haut intérêt de noter que le *Prologus* est une méditation sur *Romains* 1,20, ce passage paulinien qui est comme la fenêtre de la révélation ouverte à la philosophie, le fondement biblique de toute théologie rationnelle et naturelle. Berthold divise ce passage paulinien en trois parties puisque selon lui, il y d'abord question de l'objet, ensuite du sujet et finalement du medium[33]. Il est déjà tout à fait remarquable que l'auteur dominicain mette le texte de Pro-

---

29 Cf. Flasch 1984, p. XXXI–XXXII. Cf. *Expositio* I, *Prologus* 5, p. 13, l. 264–266. Berthold se sert de cette distinction augustinienne pour distinguer la démarche du philosophe au sens stricte et du théologien chrétien : *Sed dices, quod Dionysius loquitur ut theologus, qui solum considerat processum rerum a Deo secundum ordinem providentiae voluntariae, et ideo aliter est de processu rerum a Deo secundum ordinem providentiae naturalis, ubi proceditur ab uno in multitudinem ordinate, de quo loquuntur philosophi theologizantes sive theologie philosophantes* (Prop. 5 B, p. 116). Voir aussi Prop. 10 A, p. 179, lin. 78–102.

30 Cette expression se lit dans le *De subiecto theologiae* de Dietrich de Freiberg (3,8, p. 281).

31 *Expositio* I, *Titulus*, p. 51.

32 Libera 1984, p. 325.

33 *Expositio* I, *Prologus*, n. 2, p. 7 : *In quibus verbis sic introductis possumus considerare quid conspiciendum, quia 'invisibilia Dei', a quo et in quo, qui 'a creatura mundi', per quid, quia 'per ea, quae facta sunt'. etc. In primo exprimitur obiectum intelligendum, in secundo secundum duplicem expositionem subiectum contuendum et etiam exercendum et erigendum, in tertio medium conspectum discernendum et discutiendum.*

clus sous le patronage du texte paulinien[34], mais il est encore plus étonnant qu'il va expliquer et commenter la célèbre phrase paulinienne en invoquant l'*Asclepius* attribué à Hermes Trismegiste[35]. En effet, après avoir, dans un premier moment, interprété le deux premiers mots du passage paulinien selon la signification transitive et intransitive[36], il explique la deuxième partie du texte paulinien (*a creatura mundi*) en prenant comme guide deux passages de ce dialogue hermétique, en interprétant d'abord la signification macrocosmique du passage[37] et ensuite en montrant sa portée microcosmique, en parlant de l'homme[38]. Il faut cependant noter que la deuxième citation attribuée par Berthold à Hermes est de fait un collage emprunté au *Commentaire de la Métaphysique* d'Albert le Grand, collage dont le message central est cette phrase, si lourde de signification : *homo est nexus Dei et mundi*[39]. Le prologue qui dans sa troisième partie commente la fin de la citation paulinienne, se termine par un rappel du célèbre poème 9 du troisième livre de la *Consolatio philosophiae* de Boèce[40].

3

Dans le texte qui nous intéresse plus particulièrement, à savoir le *Praeambulum libri*, Berthold veut montrer que la sagesse proclienne exposée dans les *Éléments* est une authentique science :

> Incipit textus, cuius expositioni praemitto declarationem, quod ista philosophia sit verissime et propriissime habens rationem scientiae veridicae, certissimae et ex hoc altissimae[41].

34 Saint Paul es désigné comme *summus divinalis sapientiae theologus* (*Expositio*, *Prologus* n. 1, p. 5).

35 Cf. Sannino 2000.

36 *Expositio* I, *Prologus* 3, p. 7 : *Circa primum sciendum, quod li* INVISIBILIA DEI *potest accipi dupliciter, vel intransitive vel transitive*. Cette double signification est expliquée p. 7–14.

37 *Elementatio* I, *Prologus* n. 8 : *Macrocosmus scilicet maior mundus, sic describitur per Trismegistum ad Asclepium collegam suum : 'Mundus est opus Dei immutabile, gloriosa constructio, bonum multiformi imaginum varietate compositum, machina voluntatis Dei suo operi absque invidia suffragantis'.* = *Asclepius* 25 (éd. Thomas 1908, p. 62, l. 17–20). Berthold commente les diverses parties de la citation dans *Prologus* n. 9–13, p. 14–22.

38 *Expositio* I, *Prologus* n. 14–19, p. 23–32.

39 *Expositio* I, *Prologus* n. 14, p. 23. Berthold cite Albert le Grand, *Metaphysica*, I, 1, 1 (éd. Geyer, p. 2, l. 5–15), qui suit *Asclepius* 6–10 (éd. Thomas, p. 40–46).

40 *Expositio* I, *Prologus*, n. 21, p. 35.

41 *Expositio* I, *Praeambulum*, p. 53.

Notre auteur explique pour commencer que toute la doctrine proclienne repose sur deux principes : *Ista duo principia, quibus totius istius philosophiae structura sicut propriis fundamentis innititur*[42]. Ces deux principes sont que « la multitude existe » et qu'« il existe un principe productif » :

> Circa stabilitionem anitatis seu existentiae unius utitur quodam principio complexo, isto scilicet, multitudinem esse, sicut stabiliendo anitatem boni utitur alio principio, scilicet productivum esse[43].

Le lecteur s'aperçoit rapidement que ce préambule est une introduction méthodologique aux *Éléments* qui est principalement consacrée à la démonstration de la scientificité de la démarche de Proclus. Dans une telle perspective, Berthold précise d'abord que ces deux principes n'ont que le statut de propositions « crues » (*principia credita*), comparable à certaines assertions de la théologie chrétienne :

> ista duo principia… auctor supponit … solum credita, sicut et theologia, quae est de bono divino secundum ordinem providentiae voluntariae, fundatur in principiis creditis, quae sunt articuli fidei Christianae.[44]

Cette précision suggère une comparaison avec la démarche de Thomas d'Aquin qui entend démontrer au seuil de sa *Summa theologiae* la scientificité de la *doctrina sacra* qui, bien que basé sur des principes crus, est néanmoins une science.

Pour progresser dans son argumentation, Berthold va procéder en trois temps car il précise d'abord ce qu'il faut entendre par principe, il explique ensuite qu'il y trois sortes de principes dans les sciences et finalement il précisera le statut des principes propres de la science proclienne. Dans le deuxième point, il entend montrer qu'il y a trois types de principes sur lesquels les sciences se fondent ou s'appuient : à savoir les principes absolument universaux (comme le principe de non-contradiction), les principes communs (comme par exemple : le tout est plus grand que la partie) et certains principes qui sont propres à chaque science particulière[45]. L'évidence de ces derniers est, bien sûr, moindre, mais cela ne représente pas pour autant un danger pour la

42 *Expositio* I, *Praeambulum*, p. 53.
43 *Expositio* I, *Praeambulum*, p. 53.
44 *Expositio* I, *Praeambulum*, p. 53.
45 *Expositio* I, *Praeambulum* B, p. 56 : *Verum quoad proprietates et proprios modos et rationes ipsorum principiorum scientiarum principia inveniuntur in triplici differentia. Sunt enim*

scientificité de la démarche. Les deux principes sur lesquels repose la doctrine de Proclus sont de cette nature : il s'agit de principes propres dont Berthold décrit le statut et la particularité comme suit :

> Sunt etiam tertii generis principia propria singulis scientiis secundum se neque secundum proportionem seu analogicam communitatem trahuntur in diversas scientias, sed unumquodque eorum stat sub sua propria ratione et, si descendat a superiori scientia in determinatam scientiam vel etiam si usus eius sit in quacumque alia scientia, nihilominus semper stabit huiusmodi principium in propria et determinata ratione et natura et non trahitur hinc inde ex aliqua analogica communitate ad determinatam aliquam intentionem[46].

4

Il est indispensable de préciser comment Berthold décrit et analyse la nature et la genèse des ces principes. D'abord il convient de retenir qu'il accorde aux sciences mathématiques une place particulière car leur degré de certitude dépasse largement celui de toutes les autres sciences. Il est dès lors intéressant d'examiner de plus près comment il explique la démarche des sciences qui procèdent par la voie des sens et de l'expérience. Nous pouvons constater que selon lui les principes de ces sciences qui sont le fruit de l'expérience sont seulement crues :

> Sic igitur procedente indagatione per viam sensus et experientiae in praemissis scientiis sumptum est unum universale pro ipsarum scientiarum principio, quod principium in quacumque huiusmodi scientia solum creditum est et nullo modo scitum nec intellectum, quia nec ex propria ratione terminorum cognitum est … solum est creditum, et sic apprehensum sub certitudine veri[47].

Il semble, de plus, digne d'attention que Berthold désigne ces principes comme des conjectures :

---

quaedam communissima, quaedam minus communia et quaedam singulis scientiis secundum se propria.

46 *Expositio* I, *Praeambulum* B, p. 56.

47 *Expositio* I, *Praeambulum* B, p. 59.

> Igitur in sumptione talis universalis principii ex sensibilibus experimentis non est nisi quaedam coniecturalis illatio sub ratione veri et non sub ratione talis entis secundum praemissa, et ideo solum accipitur ut creditum, non ut intellectum vel scitum, et, ut dictum est, sumitur secundum quandam coniecturam, cum firmo tamen et indeclinabili assensu rationis[48].

Berthold suggère que les principes de la science proclienne possèdent le même statut que ceux des sciences naturelles[49]. Il convient toutefois de bien tenir compte de la précision qui suggère que l'adhésion ou l'assentiment aux principes dans la science proclienne possède une particularité qui provient d'un côté du principe cognitif et de l'autre côté de l'habitus spécifique. Dans un premier temps Berthold montre que le principe cognitif de la sagesse proclienne est supérieur à la cogitative et à l'intellect possible. La cogitative, dans le langage scolastique est la première manifestation de la raison qui unifie les données sensibles[50]. On peut aussi parler de raison particulière puisqu'elle regroupe des représentations individuelles de la sensation et forme un premier concept vague. Berthold affirme donc que le principe cognitif de la sagesse proclienne n'est pas seulement supérieur à cette raison particulière[51] mais aussi à la raison « universelle », à savoir l'intellect possible. L'intellect saisit les êtres, mais par la sagesse qui est enseignée dans les *Éléments*, l'homme peut atteindre quelque chose au-delà de l'être :

> Verum ista principia cognitiva non sunt nisi entium, licet secundum diversas rationes, pleraque autem divinorum sunt superentia, sicut apparet de divinis secundum essentiam et divino secundum causam, quod est « super omnia existentia », ut testatur Dionysius 4 capitulo *De divinis nominibus*[52].

---

48 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 62. Il n'est pas négligeable de noter ici en passant que Nicolas de Cues connaissait le Commentaire de Berthold. Ce détail est significatif en ce qui concerne la notion de conjecture. Sur la relation Berthold et Nicolas de Cues cf. Flasch 1984, p. XXXV–XXXVIII.

49 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 63 : *Consimiliter eodem modo accipitur hic principium multitudinem esse et similia, immo supra modum communem sibi et aliis scientiis aliquid amplius habet in ratione et causa certitudinis et indeclinabilis assensus in ipsa talia principia*.

50 Pour une interprétation classique de la raison particulière (*cogitativa*) cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I, q. 78, art. 4.

51 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 63, lin. 378–64, lin. 388.

52 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 64.

Berthold invoque deux témoins pour confirmer son propos : Denys d'abord[53] et ensuite Proclus dans le traité *De providentia*[54]. Bien qu'il soit évidemment d'un grand intérêt historique que le dominicain reconnaisse le voisinage doctrinal entre Denys et Proclus, il est encore plus important pour notre objectif qu'il affirme l'accessibilité d'une réalité au-delà de l'être par un principe cognitif qui, selon le termes invoqués par Boèce, possède la capacité *circa divina versari*[55], est identifié à l'*unum animae* dont Proclus parle dans les *Tria opuscula*.

Berthold affirme sans détour que ce principe cognitif de la science proclienne dépasse l'intellect. Ce qui est plus remarquable est le lien que Berthold établit entre l'intellect et la métaphysique pour conclure que cette science proclienne dépasse la métaphysique aristotélicienne parce que l'intellect est fait pour connaître l'être alors que ce principe vise ce qui est au-delà de l'être :

> Ex praedictis evidenter apparet scientiam istam in suorum principiorum certitudine ratione principii cognitivi, per quod circa divina versatur, non solum omnibus particularibus scientiis, sed etiam metaphysicae Peripatetici, que est de ente in eo, quod ens, incomparabiliter eminere[56].

Du point de vue de la méthode, il faut observer que Berthold se référant à Proclus affirme l'existence de l'*unum animae* (donc par l'invocation d'une autorité) et à partir de cette inférence, il peut prétendre à la possibilité d'une science supérieure à la métaphysique aristotélicienne qui est identifiée à une ontologie – si nous entendons ce terme dans sa signification simple de science de l'étant en tant que tel.

Par une deuxième argumentation, Berthold veut montrer la spécificité de cette science proclienne en analysant son habitus qui est également supérieur à tous les autres habitus dont Aristote traite au livre VI de l'*Éthique*[57]. Un

53 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 64, lin. 395–414.

54 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 64–65 : *Ecce, quam eleganter exprimit* (*scil. Proclus*) *principium cognitivum et eius ad omne aliud in nobis principium supereminentiam, scilicet unitionem vel unitatem, quo 'circa divina versari oportet'. De isto principio, quod etiam vocat 'unum animae', et eius eminentia ad omnia alia cognitiva in nobis, loquitur auctor ibi supra, et quomodo divina tractantes efficiuntur di et cognoscunt divina. Unde quaest. 10 De providentia dicit ipsum tale unum esse divinius intellectu.* Pour la référence à Proclus cf. la note 63, p. 65.

55 L'expression est empruntée à Boèce, *De Trinitate*, c. 2, p. 8.

56 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 65.

57 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 65 : *Hoc ipsum etiam patet secundo ex consideratione habi-*

aspect de cette argumentation retient particulièrement mon attention : pour s'expliquer, Berthold propose une comparaison entre Platon et Aristote. Ce dernier ne mène le philosophe que jusqu'à l'intellection, tandis que Platon et les platoniciens vont au-delà :

> Cum enim Aristoteles … non ducat nos sursum in cognitivis et cognitionibus animae nostrae nisi usque ad intellectum et intellectualem operationem et nihil ultra hanc insinuet, Plato autem et ante Platonem theologi laudant cognitionem supra intellectum, quam divulgant esse divinam maniam, et dicunt ipsam talem cognitionem esse unum animae[58].

Pour approfondir cette comparaison dont le but est bien évidemment de démontrer la supériorité de Platon, Berthold explique, en se servant en particulier du Commentaire d'Eustrate ce qu'Aristote entend au livre VI de l'*Ethique* par *intellectus* et *sapientia*. Il insiste sur le fait que la sagesse aristotélicienne, encore au-delà de l'*intellectus*, selon les termes même d'Aristote au passage invoqué, « est la plus certaine des sciences ». Que dire dès lors de la *supersapientia* proclienne[59] ? Il faut ici noter la formulation : il s'agit de la science des principes de l'être qui par conséquent doit être *au-delà* de l'être. Elle est selon la formulation de Berthold : « la simple intuition de la forme qui forme de manière absolue toute forme »[60].

Berthold achève le préambule en résumant encore une fois le but de ce texte : ce que Proclus propose dans son œuvre mérite pleinement la qualification de science :

---

tus divinalis seu supersaptientialis, per quem ista theologia accipit sua principa et ipsius talis habitus ad omnes alios habitus sive scientificos sive etiam sapientiales eminentia.

58 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 65.

59 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 66 : *Si igitur, ut dicit prima propositio, sapientia est certissima scientia, quia accipit principia scientiarum cum eorum certitudine, quid dicemus de nostra supersapientia, quae est acceptio cum certitudine non solum principiorum entium, quae secundum Aristotelem etiam sunt entia, sed etiam principiorum, quae sunt super entia, et signanter primi boni, quod est principium et causa non solum omnium entium, sed etiam principiorum divinalium, quae sunt, licet sub simpliciter primo principio ; primordialia omnium entium principia, nisi quod ipsa est certissima et altissima cognitio hominis deificati.*

60 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 67 : *Verum, cum cognitivum nostrae supersapientialis et divinalis sapientiae sit non solum omnem scientiam, quae est entium, sed etiam ipsum intellectum transcurrens, ut supra ostensum est, habitus etiam ipsius non erit compositum proprie loquenduo ex intellectu et scientia, sed* ***simplex inspectio formae simpliciter omnia formantis*** *iuxta illud Boethii* De trinitate*, quod 'circa divina intellectualiter versari oportet neque deduci ad imaginationem sed ipsam formam'.*

> Ex praemissis evidenter appareat istam nostram divinalem philosophiam esse verissime et propriissime scientiam et hoc veridicam et certissimam et sic altissimam tum ratione modi sui procedendi ex principiis sive communissimis et communibus sive propriis, qui est vere scientificus, tum etiam ratione habitus, quo accipit sua principia[61].

5

Il est temps de formuler quelques conclusions. Je retiens neuf points.

1° Le texte dont je n'ai proposé rien d'autre qu'une très modeste paraphrase est un préambule à un très vaste commentaire des *Éléments de théologie*. Berthold veut, en premier lieu, démontrer que, ce que Proclus propose dans cet ouvrage, est une authentique science et que cette science est supérieure à la métaphysique identifiée à la science contenue dans la *Métaphysique* d'Aristote et qui est à son tour comprise comme une ontologie.

2° Cette science proclienne dont Berthold s'efforce de démontrer la scientificité est un savoir inspiré par Platon et parachevé par Proclus. Berthold affirme et souligne la supériorité de Platon par rapport à Aristote[62].

3° Cette sagesse proclienne peut être caractérisée comme une théologie philosophique qui pourrait être désignée par le terme d'Agatho-théologie, il y a en effet une certaine priorité du Bien par rapport à l'Un[63]. Toutefois, on

---

61 *Expositio* I, *Praeambulum* C, p. 69.

62 Cf. Flasch 1984, p. XXIV–XXV.

63 Flasch, dans son introduction (Flasch 1984, p. XIII et surtout p. XVO–XVII), a souligné ce point : « Die Einheit als Seinskriterium und Seinsprinzip spielt also eine systemtragende, aber eine dem Guten untergeordnete Rolle » (p. XVI). À juste titre, il insiste sur les passages où Berthold expose et interprète le contenu des *Éléments* en précisant que le souverain bien est le sujet : *… necesse est omnia convenir, de quibus hic tradatur, in una ratione subiecti, propter quam etiam ista philosophia est una scientia : Quod subiectum vocetur, sicut et vere est, bonum divinum, quod simpliciter et absolute causaliter seu principaliformiter convenit omnium primo principio*. (*Expositio tituli*, p. 46). Voir également p. 45, où il est question de la cause matérielle des *Éléments* : *Materialis quidem subiectiva, quia in ipso tractatur per elemetorum coordinationem de bono divino secundum ordinem providentiae naturalis*. Et aussi *Expositio tituli*, p. 51 : *Quis autem est finis boni nisi summum bonum, quod bonum est 'omnis boni bonum'? Ad cuius notitiam totus liber iste ordinatur, quatenus nos per bona divino bono paticipantia ascendere faciat ad cognoscendum divina bona per essentiam, ut per hoc ad contemplandum summum bonum, quod est bonum principaliformiter, transferamur ipsius adiutorio, qui est mediator Dei et hominum Iesus Christus, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus in saecula saeculorum*.

pourrait aussi parler d'une Héno-théologie. Il est cependant essentiel de noter que la philosophie première selon Berthold est une *théologie*, nous pouvons donc rapprocher ce que conçoit Berthold de ce que Olivier Boulnois envisage comme premier paradigme sous le terme 'théo-logique'.

4° Il me paraît justifié de prétendre que cette sagesse peut être lue comme un effort d'expliciter et de fonder scientifiquement ce que communément on appelle la *mystique rhénane* si l'on entend par ce syntagme un courant spirituel qui enseigne une doctrine multiforme de l'union de l'homme à Dieu, une doctrine qui ne s'oppose pas au dialogue avec la philosophie puisqu'elle hérite d'une façon spécifique ce que l'on doit désigner comme l'intellectualisme de la tradition dominicaine.

5° Berthold, pour situer cette sagesse proclienne dont il se fait le propagateur, propose pour contenir l'ensemble du savoir théologico-philosophique un paradigme à deux étages. Le premier étage qui contient les disciplines philosophiques traditionnelles est couronné par la métaphysique comme *scientia entis inquantum ens*. Au-delà de ces sciences philosophiques existe une science supérieure qui pourrait aussi être qualifiée de philosophie première. Ce modèle qui postule au-delà de la reine des sciences philosophique une science supérieure rappelle d'une certaine façon le rapport que Thomas d'Aquin envisage, notamment au seuil de la *Summa theologiae*, entre la sagesse philosophique et la science théologique, la *sacra doctrina*[64]. À la grande différence, bien entendu, que la science suprême de Berthold est strictement philosophique.

6° Olivier Boulnois a à juste titre rejeté la thèse de Pierre Hadot selon laquelle la doctrine chrétienne (scolastique et pré-scolastique) aurait éliminé la conception et la pratique de la philosophie comme exercice spirituelle et art de vivre. Avec Theo Kobusch notamment[65], Boulnois a montré de quelle manière certains types de métaphysique chrétienne, de la patristique jusqu'à Bernard de Clairvaux, doivent se comprendre comme des cheminements spirituels. Il me paraît avéré que le projet de Berthold peut être rapproché de ces démarches.

7° Si l'on admet l'insertion de Berthold dans cette tradition on se pose toutefois une question : Boulnois conçoit les trois paradigmes de la métaphysique dans une progression chronologique[66], peut-être pas nécessairement comme un progrès mais au moins comme une évolution qui obéit à une certaine logique. Il reconnaît cependant que « l'insertion de cette

64 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1, art. 6.

65 Kobusch 2006.

66 Boulnois 2013, p. 416 : « J'ai montré, qu'il existait au sein des courants dominants de

pluralité dans une frise chronologique » est un effet de narration pour ne pas dire de construction historiogrpahique. Le cas de Berthold Moosburg montre bien qu'il n'est pas possible de parler d'une régression ; Berthold n'est pas un conservateur qui réactive un modèle périmé, dépassé, d'autant plus qu'il connaît la tradition aristotélicienne et veut consciemment la dépasser.

8° Sans nier la pertinence de la catégorisation d'Olivier Boulnois, je pense qu'il faut admettre la perpétuation d'une certaine tradition platonicienne qui, elle-même évoluée, et évoluera encore chez Nicolas de Cues et Marsile Ficin. Il convient d'admettre une simultanéité des différentes compréhensions de la philosophie première au Moyen Âge. Et si l'on veut encore une fois utiliser le syntagme de Vignaux de la « diversité rebelle », il faut encore plus accentuer et affirmer la diversité et la pluralité des philosophies médiévales.

9° Le magnifique livre d'Olivier Boulnois – en même temps que d'autres – a définitivement montré que les thèses heideggériennes sur l'essence de la métaphysique occidentale sont une simplification outrancière qui mutile la diversité réelle des efforts métaphysiques médiévaux. L'exemple de Berthold nous invite à entretenir la circonspection et à poursuivre l'effort de déconstruction. Un tel effort n'a cependant de sens que s'il permet de préciser notre propre situation philosophique et nous force de nous interroger sur la possible orientation de ce que devrait être une philosophie première ou, pour le moins, comment il convient de se situer par rapport à la longue histoire de la *prote philosophia*[67].

Bibliographie

Sources primaires

Albert le Grand, *Metaphysica*, *Libri quique priores*, *Opera omnia* éd. B. Geyer, Münster, Aschendorff, 1960.

Apulée, *Opera quae supersunt*, vol. 3, P. Thomas (éd.), Leipzig, Teubner, 1908.

Augustin, *De Genesi ad litteram*, VIII, 9, J. Zycha (éd.), Wien, Tempsky, 1894.

---

l'histoire de la métaphysique, une évolution historique, allant du premier au deuxième, puis au troisième modèle ».

67 Cf. à ce sujet Kühn 2017. Cet auteur termine son ouvrage, en citant Husserl (1962, p. 510) : « Also es ist kein Zweifel, wir müssen uns in historische Betrachtungen vertiefen, wenn wir uns als Philosophen und das, was in uns als Philosophie werden soll, verstehen können ».

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 1–13*, L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese (eds), Hamburg, Felix Meiner, 1984.

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14–34*, L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese, B. Mojsisch (eds), Hamburg, Felix Meiner, 1986.

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 35–65*, A. Sannino (éd.), Hamburg, Felix Meiner, 2001

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 66–107*, I. Zavattero (éd.), Hamburg, Felix Meiner, 2003

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108–135*, F. Retucci (éd.), Hamburg, Felix Meiner, 2011.

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 136–159*, F. Retucci (éd.), Hamburg, Felix Meiner, 2007

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160–183*, U.R. Jeck, I. Tautz (eds), Hamburg, Felix Meiner, 2003

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 184–211*, L. Sturlese, A. Punzi (eds), Hamburg, Felix Meiner, 2014.

Berthold de Moosburg, *Tabula contentorum in Expositione super elementationem theologicam Procli*, A. Beccarisi (éd.), Pisa, Scuola Normale Superiore, 2000.

Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, 184–211 De animabus*, L. Sturlese (éd.), presentazione di E. Massa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974.

Boèce, *De Trinitate*, in *Theological Tractates*, H.-F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester (eds), London / Cambridge MA., Harvard University Press, 1968.

Dietrich de Freiberg, *De subiecto theologiae*, in *Opera omnia* III, L. Sturlese (éd.), Hamburg, Felix Meiner, 1983.

Sources secondaires

Boulnois, O. (2013), *Métaphysiques rebelles : Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF.

Courtine, J.-F. (1999), « Métaphysique et ontothéologie », dans J.-L. Narbonne, L. Langlois (eds), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris / Laval, Vrin / Presse de l'Université de Laval, 1999, p. 137–157.

Courtine, J.-F. (2005), *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin.

De Mottoni, B.F. (1971), « Il commento di Bertoldo di Moosburg all'*Elementatio theologica* di Proclo : Edizione delle propositioni riguardanti il tempo e l'eternità », dans *Studi medievali* 12, p. 417–461.

Eckert, W.P. (1957), « Berthold von Moosburg O.P. Ein Vertreter der Einheitsmetaphysik im Spätmittelalter », dans *Philosophisches Jahrbuch* 65, p. 120–133.

Flasch, K. (1983), « Zur Idee eines *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* »,

dans *Ceterum censeo. Bemerkungen zu Aufgabe und Tätigkeit eines philosophischen Verlegers. Richard Meiner zum 8. April 1983*, Herausgegeben von Manfred Meiner, Hamburg, Meiner, p. 38–42.

Flasch, K. (1984), *Einleitung*, in Berthold von Moosburg, *Expositio* I, p. XI–XXXVIII.

Führer, M.L. (2014), « Dietrich of Freiberg and Berthold de Moosburg », dans Gersh 2014, p. 299–317.

Gersh, S. (2001), « Berthold von Moosburg and the content and method of Platonic philosophy », dans J.A. Aertsen, Andreas Speer (eds), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts : Studien und Texte*, Berlin, W. de Gruyter, 2001, p. 493–503.

Gersh, S. (éd.) (2014), *Interpreting Proclus : From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Grabmann, M. (1910), « Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik », dans *Philosophisches Jahrbuch* 23, p. 53–54.

Husserl, E. (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Den Haag, Nijhoff.

Imbach, R. (1978), « Le (néo-)platonisme medieval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande », dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 110, p. 427–448.

Imbach, R., Méléard, M.-H. (eds), (1986), *Philosophes médiévaux*, Paris, Union générale d'éditions.

Klibansky, R. (1929), « Ein Proklosfund und seine Bedeutung » in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie des Wissenschaften*, 5. Abhandlung, Heidelberg, C. Winters.

Klibansky, R. (1939), *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, London, The Warburg Institute.

Kobusch, Th. (2006), *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kühn, W. 2017, *Einführung in die Metaphysik : Platon und Aristoteles*, Hamburg, Felix Meiner.

Libera, A. de (1984), *Introduction à mystique rhénane, d'Albert le Grand à maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L.

Massa, E. (1983), « La deificazione nel Commento di Proclo di Bertoldo di Moosburg, Elementatio theologica, 129 », dans R. Lievens *e.a.*, *Pascua medieaevalia, Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, Leuven, Leuven University Press, 1983, p. 545–604.

Paschetto, E. (1976), « L'*Elementatio theologica* di Proclo e il commento di Bertoldo di Moosburgo », dans *Filosofia*, p. 353–378.

Potestà, G.L. (1984), « *Per laboriosam investigationem ascendendo*. L'edizione di Bertoldo di Moosburg », dans *Rivista di Filosofia neoscolastica* 76, p. 637–643.

Sannino, A. (2000), « Berthold de Moosburg's Hermetic sources », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Insitutes* 63, p. 243–258.

Sturlese, L. (1974) – see *Bertoldo di Moosburg*.

Sturlese, L. (1984), « Idea di un *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* », dans *Studi medievali* 25 (1984), p. 459–465.

Sturlese, L. (2007), *Homo divinus : Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer.

Vignaux, P. (2004), *Philosophie au Moyen Âge*, R. Imbach (éd.), Paris, Vrin.

CHAPTER 14

Eriugenism in Berthold of Moosburg's *Expositio super Elementationem theologicam Procli*

Evan King
University of King's College, Halifax

The importance of sources transmitting the thought of John Scotus Eriugena for the *Expositio super Elementationem theologicam Procli* written by Berthold of Moosburg O.P. (sometime between 1327 and 1361) has been acknowledged among Berthold's contemporary readers at least since 1974. In that year, Loris Sturlese and Paolo Lucentini published, respectively, critical editions of Berthold's *Expositio* (Propositions 184–211) and the 12th-century *Clavis physicae* of Honorius Augustodunensis in the series *Temi e testi*.[1] Eugenio Massa, as editor of the series, highlights the importance of their concurrent publication and offers insightful suggestions for situating Berthold within the broader currents of medieval Eriugenism, especially in view of the theory of deification expounded in the *Expositio*.[2]

The name of Berthold of Moosburg has remained almost entirely absent from surveys of the subsequent reception of Eriugena's thought.[3] This is due perhaps to the provisional nature of judgements like Massa's, which relied on only a partial edition of the *Expositio*. As of 2014, the eight-volume edition of the commentary is available in the *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*.[4] In 2013, Ezequiel Ludueña demonstrated the character and the extent of Berthold's debt to Eriugenian sources in his doctoral dissertation for the University of Buenos Aires.[5] It is fitting that the first monograph-length study to

1 Berthold von Moosburg 1974 = *De animabus*; Honorius Augustodunensis 1974 = *Clavis*. Chapters 316–529 from the *Clavis* are cited according to the critical edition of Pasquale Arfé: Honorius Augustodunensis 2012 = *Clavis*. Citations of the *Expositio super Elementationem theologicam Procli* refer to the critical edition: Berthold von Moosburg 1984–2014 = *Expositio*. References indicate proposition number and section (e.g., 2B), followed by page and line number. Citations of the *Prologus* (*Prologus*) refer to Berthold von Moosburg 1984.

2 *De animabus*, p. v–x.

3 E.g. Beierwaltes 1987.

4 Berthold von Moosburg 1984–2014. Citations refer to a section of the *Expositio*, followed by page and line number.

5 Ludueña 2013a. See also Ludueña 2013b and 2015.

© EVAN KING, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_016
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

focus on Berthold is devoted to his indirect but substantial debt to Eriugena's thought. Any historical analysis of the overall spirit and doctrine of the *Expositio* cannot afford to overlook its fundamental role in shaping the character of the commentary. The following essay consolidates and builds upon this line of interpretation. Here I cannot discuss the important themes first outlined by Eugenio Massa which help us to situate the *Expositio* in its cultural context.[6] Similarly, on the topic of Berthold's reception of the Eriugenian doctrine of the primordial causes (*causae primordiales*), I refer the reader to the work of Ezequiel Ludueña.[7] I focus instead on two interrelated aspects of Berthold's reception of Eriugena. First, I provide a synthetic account of the Eriugenian sources in Berthold which is sensitive to his attitude toward these texts as authorities. Then I present the centrality of the *Clavis* in Berthold's effort to provide an authoritative Christian equivalent to one of the most challenging doctrines in the *Elementatio theologica*, on the soul's permanent "vehicle" (*susceptaculum*). From this it should become clear that Berthold's *Expositio* must be regarded as the most extensive medieval reception of Eriugena's thought known to date, after the *Clavis physicae* of Honorius Augustodunensis.

1 Sources

By "Eriugenism", I mean the transmission and modification of the writings, characteristic vocabulary and doctrines of John Scotus Eriugena. From a relatively early date, this textual transmission divided into several, occasionally intertwining branches.[8] The specific meaning of Eriugenism must be determined in each instance both with reference to the works at an author's disposal and the frequently incorrect attributions which these works bore. Both factors play an important role in Berthold of Moosburg's reception of Eriugena, as they

6 The connections between theory of deification adopted from the *Clavis* into the *Expositio* and the controversies surrounding the reception of Eriugena from the early 13th century and Amalric of Bene to Nicholas of Cusa in the mid-15th century cannot be taken up here. The results of my own research into the reception of the *Expositio* corroborate Massa's suggestions, and will be published in my forthcoming monograph on Berthold of Moosburg. See also Ludueña 2010.

7 Ludueña demonstrates how Berthold understood the causality of the gods in Proclus as equivalent to the essential causality of the primordial causes, and he traces the background to this reception in Berthold's Dominican predecessors, Dietrich of Freiberg, Ulrich of Strassburg and Albert the Great. Looking forward from Eriugena, Christophe Erismann calls the Irishman "the father of *causa essentialis*". See Erismann 2002, p. 198.

8 On their manuscript traditions, see Mainoldi 2005.

can be shown to have influenced fundamental features of his project's doxographical and philosophical assumptions.

Aside from providing a few basic orientations, there is no need to rehearse the complexities of the history of Eriugenism up to the 12th century, which have been well-documented by Paolo Lucentini.[9] Only those branches which have an impact on Berthold's thought must be considered here: the principal conduit of Eriugenism in this case is the *Clavis physicae* of Honorius Augustodunensis, the great paraphrase-adaptation of Eriugena's *Periphyseon*. Berthold attributes the work to a Theodorus, abbot of Constantinople. In second place are the *scholia* accompanying Eriugena's translation of Dionysius which, by the mid-13th century, had expanded to include excerpts from the *Periphyseon* and were indiscriminately attributed to Maximus (the famous example of this is MS BnF, lat. 17341, the Parisian *Corpus Dionysiacum* studied by H.-F. Dondaine).[10] Then there is the *Liber de causis primis et secundis et fluxu quod ad ea consequitur*, which Berthold calls *De causa causarum* and attributes to Al-Fārābī. Finally, there is a limited influence of Eriugena's *Homily on the Gospel of John*, commonly circulated with an attribution to Origen.[11]

Unlike most of the authors influenced by Eriugena who have been studied by Paolo Lucentini, Édouard Jeauneau and John Marenbon,[12] the notion of a specifically "Eriugenian" doctrine is, with one exception (i.e. the doctrine of theophanies), unknown to Berthold: the name of John Scotus appears only in Berthold's list of his sources of Doctors of the Church (and only in the Oxford, not the Vatican manuscript) and once in the body of the *Expositio*, in a quotation taken from Albert the Great's *Summa theologiae* on God's condescension to the created intellect in veils and theophanies.[13] It is important to bear in mind that, while from our perspective a certain group of treatises transmitting passages from Eriugena's works have substantially shaped Berthold's thought, Berthold's outlook is fundamentally different. As will be clear, he reads these works as belonging within a tradition of interpreting Dionysius.

9 Lucentini 1980, p. 5–75.

10 Dondaine 1953, p. 69–71, 88–89, 101, 118.

11 See Jeauneau's introduction to his edition of the *Homily*, p. 53–54.

12 Marenbon 1981; Jeauneau 1987.

13 *Prologus* 16, p. 25, l. 665–671; cf. Albertus Magnus, *Summa theologiae* Ia, tr. 3, q. 13, c. 1, p. 40, l. 3–11.

1.1 *Theodorus, abbas Constantinopolitanus*

Loris Sturlese has shown that Berthold's attribution of Honorius's *Clavis physicae* to Theodorus, abbot of Constantinople, follows from his use of a specific manuscript (MS Paris, BnF, lat. 6734) in which he left marginal crosses. These have been documented by Sturlese, and are arranged in a table, below.[14] Eventually the same manuscript would be read by Nicholas Cusanus, who also left marginal markings as well as *notabilia*.[15]

One of the manuscript's frontispieces depicts a dialogue between an elder Abbot Theodore of the Greeks and a younger student, John the monk of the Latins (f. 3^{r}). Marie-Thérèse d'Alverny has studied this frontispiece along with the other images adorning the initial folios of the 12th-century manuscript.[16] On the basis of iconographic similarities with other works produced in the *scriptorium* of Prüfening, D'Alverny traces its origins back to this abbey on the outskirts of Regensburg, where Honorius himself may have resided.[17] As Loris Sturlese notes, D'Alverny's hypothesis about the Regensburg origins of MS Paris, BnF, lat. 6734, offers a possible explanation of how Berthold could have studied the text so closely, given than he appears as a lector of the Dominican *studium* in Regensburg in 1327.[18]

The original intention of the *scriptores*, D'Alverny suggests, may have been to depict how Eriugena acquired his knowledge of Greek literature, perhaps looking to the historical figure of Theodore of Tarsus, who is presented by chroniclers as a philosopher learned in Greek and Latin letters. Thus John the monk, translator of Dionysius the Areopagite, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor, is placed here in a lineage with Theodore, under whom the Cathedral school of Canterbury flourished, and who brought Greek learning to the Latin world.

However, one cannot derive the epithet added by Berthold, *Constantinopolitanus*, from the image, which only identifies Theodore as a "Greek abbot". He may simply embellish this detail or, perhaps, he also looks to an historical figure, though not to Theodore of Tarsus, since Bede and the chroniclers never associate him with Constantinople. A more likely candidate is Theodore Studite (759–826). Anastasius Bibliothecarius, the translator and compiler of *scholia*

14 *De animabus*, p. xliii–xlv. The manuscript may be viewed on-line: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90665224 (accessed 20 April 2017). On the history of the manuscript, see Lucentini, *Clavis*, p. ix–xv.

15 Lucentini 1980, p. 77–109.

16 D'Alverny 1953.

17 D'Alverny 1953, p. 34, n. 1 and 36, n. 1.

18 *De animabus*, p. xvii.

for Eriugena's translation of Dionysius, also translated two Byzantine chronicles of Theophanes, as well as Theodore Studite's sermon on St. Bartholomew, in 869–870. Here he is described as a venerable abbot of Constantinople. Anastasius's dedicatory letter to his translation of Theodore's sermon reads:

> Theodorus namque quidam sacerdos apud Constantinopolitanum urbem fuit temporibus Adriani et Leonis Romanorum pontificum, vir satis mirabilis, qui cum non solum scientia sed signis polleret, duum imperialium et insignium monasteriorum, Studii scilicet et Saccudiorum, constitutus est abbas. Qui cum semper in apostolicae sedis communione persisteret, et hereticorum nenias et imperatorum vesaniam, etiam tormentis affectus, mentis virtute repressit.[19]

Only one manuscript of this text survives.[20] Berthold may have received similar information through another intermediary. In any case, by the 16th century, Theodore Studite would be included in the *Martyrologium Romanum*, which reads for his feast day on 11 November:

> Constantinopoli sancti Theodori, Abbatis Studitae, qui, pro fide catholica adversus Iconoclastas strenue pugnans, factus est in universa Ecclesia catholica celebris.

In 1691, Thomas Gale refers to a manuscript as *Disputatio quaedam cum Theodoro Studita*, which he argues should not be attributed to Eriugena, since Gale realises that St. Theodore the Studite lived before John Scotus, "and so it seems that this celebrated disputation belongs to the cult of images".[21] This remark almost certainly indicates an association of this frontispiece with St. Theodore.

Whether or not this is the specific figure Berthold has in mind, the intellectual consequences of granting this authority to the *Clavis* are significant. In light of what follows, one could say that the 12th-century frontispiece begins a gesture which, in Berthold's work, finds its completion.[22] In this manuscript of the *Clavis*, Eriugena has become transparent to the wisdom of the Greeks, which he disseminated as translator and reinvented in his *Periphyseon*.

---

19 Pratsch 1998, p. 312–313.

20 Originally made near Laon before 895, now MS BNF lat. 5095, f. 27^{v}–58^{v} (see Allen-Neil 2002, p. 32).

21 *Patrologia latina* CXXII, p. 96 and 99. Lehmann 1917, p. 113–115, links this remark with the *Clavis*; Lucentini, *Clavis*, p. ix, n. 2.

22 Cf. D'Alverny 1953, p. 35–36, 38.

In the *Expositio*, Berthold cites passages from ninety-three different chapters of the *Clavis* for a total of one-hundred and thirty-two citations.[23] In lengthier citations, he identifies the speaker as *Magister* or *Discipulus*, but does not associate the former with Theodore and the latter with John. As is his custom with older sources, Berthold's citations of the *Clavis* are almost always explicit; however, as we shall see, he also copies the text without attribution for teachings from older sources like Dionysius the Areopagite or Maximus.[24] In light of the distribution of citations in the *Expositio*, one notices that Berthold looks to the *Clavis physicae* primarily on two essential points. The most extensive and sustained concentration of *Clavis* citations (twenty-five) falls between Propositions 120–129, on the gods and their providence. The most intensive concentration is found in Propositions 196 (seven) and 210 (twelve), with other citations clustered nearby, which are the central passages on the doctrine of the soul's imperishable, immaterial body (*susceptaculum*, ὄχημα). In comparison to the doctrine of primordial causes, the presence of Eriugenism is more volatile here, since Proclus must be corrected more forcefully to be brought into accord with the Christian and pagan Platonic consensus which it is the aim of the *Expositio* to elucidate.

The marginal crosses and *notabilia* written by Berthold in the margins of his *Clavis* manuscript are arranged in the following table, providing references to the modern critical editions and to the citations of these passages from the *Clavis* in the *Expositio*.[25]

23 Chapters are counted according to the modern editions of Lucentini and Arfé. The subject headings in the margins of the manuscript used by Berthold do not always correspond to this enumeration. Berthold refers to the text as a continuous piece. Therefore, citations have been counted when Berthold himself makes distinct references to the text. He usually presents clusters of citations in relation to one another (e.g., *Expositio*, 2A: *parum supra*, *aliqualiter infra*), even passages which are far apart (e.g., *bene infra*, in *Expositio*, 196F, leaps from chapters 105 to 272; but in *Expositio*, 3A, only from 137 to 142). Sometimes he refers both to the approximate location in the manuscript (*circa medium*) and gives a vague reference to the subject heading in the margin (e.g., *Expositio*, 80G).

24 Cf. *Expositio*, 119E.

25 A *conferre* indicates that a citation occurs in the *Expositio* which is closely related to, but not identical with, the text marked in the manuscript. This table omits the corrections to the text and the transliterations written in the margins by Berthold, listed in *De animabus*, p. xliv–xlv.

Clavis physicae MS Paris, BnF, lat. 6734	*Clavis physicae*	Berthold of Moosburg, *Expositio*
f. 7^{v}	13 (p. 10, l. 4–7)	–
f. 9^{r}	16 (p. 12, l. 6–10)	–
f. 16^{v}	43 (p. 27, l. 14–17)	–
f. 31^{r}	76 (p. 54, l. 8)	129A, 210E, 210I
f. 35^{r}	83 (p. 60, l. 18)	–
f. 35^{v}	86 (p. 61, l. 1–2)	Cf. *Prol.* 4
f. 38^{v}	91 (p. 66, l. 30–31)	126B
f. 38^{v}	91 (p. 66, l. 39–40)	126B
f. 39^{v}	94 (p. 68, l. 21–22)	196F
f. 42^{v}	102 (p. 74, l. 28–29)	196F
f. 42^{v}–43^{r}	102 (p. 74, l. 37)	196F
f. 43^{r}	103 (p. 75, l. 10–11)	196F
f. 43^{v}	105 (p. 76, l. 4–6)	196F
f. 78^{r}	170 (p. 135, l. 9–10)	Cf. 140D
f. 97^{v}	221 (p. 172, l. 2–3)	–
f. 106^{v}	242 (p. 191, l. 8–9)	–
f. 120^{v}	272 (p. 219, l. 2–4)	196F, 210E
[“de corpore spirituali”]		
f. 121^{r}	273 (p. 221, l. 18–19)	Cf. 196F, 210C, 210M
f. 140^{v}	308 (p. 261, l. 17–18)	–
f. 158^{v}	360 (p. 94, l. 1000–1002)	18C
f. 159^{r}	361 (p. 95, l. 1039–1040)	18C
f. 200^{v}	440 (p. 168, l. 3507–3509)	–
[“catholica elementa”]		
f. 200^{v}	441 (p. 168, l. 3522–3528)	–
f. 201^{v}	442 (p. 170, l. 3591–3598)	–
[“*I*^{a} materies”]		
f. 202^{r}	442 (p. 170, l. 3599–3601)	–
[“*II*^{a} materies”]		
f. 208^{v}	451 (p. 181, l. 3991–3993)	–
f. 212^{r}	459 (p. 188, l. 4206–4207)	–
f. 228^{v}	486 (p. 215, l. 5162–5163)	–
f. 229^{v}	487 (p. 216, l. 5223–5224)	–

Particular themes in the *Clavis* seem to have caught Berthold's attention: the theory of the invisible "universal" elements mediating between the fully spiritual and the fully corporeal (*Clavis* 43, 76, 83, 221, 273, 440, 442); the doctrine of the spiritual body (*Clavis* 102, 103, 105, 272, 273, 486, 487); the primordial causes (*Clavis* 16, 86, 91, 170); the return of all things (*Clavis* 308, 441, 459); the human as *imago Dei* (*Clavis* 94, 242); the goodness of creation and its substantiality (*Clavis* 361, 451); theophany (*Clavis* 13). Overall, it seems he is most interested in passages dealing with the mediation between the visible, corporeal and invisible, spiritual orders (invisible elements and spiritual bodies), and the origin and destiny of all things in the primordial causes. Just like his master, Dietrich of Freiberg, Berthold's metaphysics of intellect and his natural philosophy form an integral whole.[26] It may be that Berthold found in the *Clavis* crucial authority for outlining the relationship between these two sides of his philosophical work.

1.2 *Maximus, Commentator Dionysii*

After Theodore, the most important channel of Eriugenian influence comes to Berthold under the name of Maximus. By the middle of the 13th century, excerpts of the *Periphyseon* appear alongside Eriugena's second redaction of his translation of the *Corpus Dionysiacum*, known today as the *Versio Dionysii*, in addition to the *scholia* inserted by Anastasius Bibliothecarius (from John of Scythopolis and Maximus the Confessor) which, by that time, had lost Anastasius's marginal crosses indicating the attribution of each *scholium*.[27] Berthold cites twelve different "commentaries" on Dionysius a total of sixteen times (see table, below). Of these twelve, eight come from the *Periphyseon* and are therefore Eriugenian. Berthold attributes these either to Maximus, to an anonymous Commentator or to an Expositor. Identical citations with alternating attributions indicate that he believes that Maximus is author of all of these remarks.

Each of Berthold's citations of the eight Eriugenian commentaries has an indirect source: seven are found in nearly identical forms in Albert the Great's *Summa theologiae* and *Commentary on the Divine Names*, and one is from the *De summo bono* of Ulrich of Strassburg.[28] Berthold embellishes Ulrich's attribution to Maximus by adding *monachus*—an epithet which he finds in the *Clavis physicae*.[29] As for the four non-Eriugenian *scholia*, two also come from Albert:

---

26 Cf. Pagnoni-Sturlese 1984; Sturlese 1985.

27 Dondaine 1953; Suchla 1980.

28 Berthold cites a *scholium* on the primordial causes once as it is found in the *Summa theologiae*, at *Prologus* 4, and later as found in Albert the Great, *Super Dion.* DDN, at 21F.

29 *Clavis* 3, p. 4, l. 7–10: [...] *de greca summi theologi Dionisius Ariopagita, Gregorius Nazan-*

one is a short phrase copied from his *Super Dionysium De divinis nominibus* (*DDN*) on the superiority of the intelligible over the intellectual (163D); and one is from Albert's *Super Dionysium De caelesti hierarchia* (*DCH*), on the doctrine of analogy, to which Berthold adds an explicit attribution to Maximus (110D). The remaining two are not found in Albert or Ulrich: one derives from Thomas Gallus's *Explanatio* of Dionysius, which Berthold finds in the *Sapientiale* of Thomas of York and attributes once to the Expositor (231) and once to Maximus (14E); and one brief comment from an Expositor on Dionysius, *De divinis nominibus* 13 concerning the participation of all things in unity (5E). I have not found its source, but I suspect that it also comes from Thomas of York.

All sixteen occurrences of the twelve citations attributed by Berthold to Maximus, the Commentator or the Expositor are arranged in the following table. Passages from the *Expositio* are paired where a second citation repeats only a portion of an earlier one.

Berthold *Expositio*	**Direct source**	***Periphyseon***
[E1] Prol. 4 & Prol. 9	Albert the Great, *Summa theologiae*, Ia, tr. 13, q. 55, m.2, a.1, p. 559b–560a	II.529AB
5E	*Non inveni*	n/a
[E2] 7B	Albert the Great, *Summa theologiae*, Ia, tr. 6, q. 26, c. 1, a. 2, part. 1, p. 173, l. 51–59	II.580CD
[E3] 14E, 17D & 23I (p. 121, l. 327–328)	*Clavis physicae*, c. 65, p. 45, l. 4–6; cf. Albert, *Super DDN*, 9.21, p. 390, l. 12–15	I.515C
[E4] 16A	*Clavis physicae*, c. 65, p. 45, l. 4; c. 67, p. 46, l. 4–8; cf. Albert, *Summa theologiae*, Ia, tr. 6, q. 26, c. 1, a. 2, part. 4, p. 179, l. 78–81	I.515C, I.519B
16B & 23I (122,372–374)	Thomas of York, *Sapientiale* I.17;[30] cf. Thomas Gallus, *Explanatio super DDN*, c. 4, p. 1646–1654	n/a
[E5] 16B	*Clavis physicae*, c. 67, p. 46, l. 8–47, l. 16	I.519C–520A
[E6] 21F	Albert the Great, *Super DDN*, 5.24, p. 316, l. 70–p. 317, l. 7	II.529AB

zenus et Gregorius Niseus eiusque frater Basilius, Iohannes Crisostomus nec non Maximus monachus precipuus philosophus et episcopus auctoritatem prebeant.

30 Cf. *Expositio* 146H, p. 95, l. 173–p. 96, l. 182.

(*cont.*)

Berthold *Expositio*	**Direct source**	***Periphyseon***
[E7] 64C	Albert the Great, *Summa theologiae* Ia, tr. 13, q. 55, m. 2, a. 2, s.c. 2–3, p. 562b–563a	III.657B–658A.CD–659A
110D	Albert the Great, *Super DCH*, 12, p. 179, l. 19–21	n/a
[E8] 114B	Ulrich of Strassburg, *De summo bono*, II, tr. 5, c. 16, (1), p. 108, l. 2–10	I.452C
163D	Albert the Great, *Super DDN*, 4.11–12, p. 120, l. 9–17; p. 122, l. 8–10	n/a

It is important to observe how Berthold reads and presents the *scholia* which he receives entirely through secondary sources. The following is a clear example, where Albert in his *Summa theologiae* is discussing Dionysius, *De divinis nominibus* 5.5, 820D.

Berthold of Moosburg, *Expos.* 64C (p. 195, l. 83–102)	**Albert the Great, *Summa theologiae*[31]**	**Dionysius, *De divinis nominibus*, MS Paris, BnF, lat. 17341, f. 249$^{rb–va}$**
Super quo sic dicit Maximus in commento: "In monade quidem vi et potestate sunt numeri in generibus vero et formis actu et operatione. Vis autem eorum est substantialis eorum virtus, qua aeternaliter et incommutabiliter in monade existunt. Potestas vero eorum est possibilitas	Super idem dicit Maximus in commento: "In monade quidem vi et potestate sunt numeri, in generibus vero et formis actu et opere. Vis autem eorum substantialis, est eorum virtus qua aeternaliter et immutabiliter in monade existunt: potestas vero eorum est possibilitas eis insita, qua	In monade quidem vi et potestate sunt numeri, in generibus vero et formis actu et opere. Vis autem eorum est substantialis eorum virtus, qua aeternaliter et immutabiliter in monade subsistunt. Potestas vero est possibilitas eis insita, qua in genera et species

31 Albert the Great, *Summa theologiae* Ia, tr. 13, q. 55, m. 2, a. 2, s.c. 2–3, p. 562b–563a. The *scholium* is also found, but only with minor variants, in *Summa theologiae* IIa, tr. 4, q. 14, m. 3, a. 2, part. 1, p. 177b–178a.

(*cont.*)

Berthold of Moosburg, *Expos.* 64c (p. 195, l. 83–102)	**Albert the Great, *Summa theologiae***	**Dionysius, *De divinis nominibus*, MS Paris, BnF, lat. 17341, f. 249$^{rb–va}$**
eis insita, qua in genera et species possunt multiplicari et intellectibus propriis manifesti fieri, certis terminorum definitionibus, quantitatum diversitatibus, intervallis differentiarum, proportionarum proportionalitatum mirabili aequalitate et insolubili consonantia." **Et subdit huiusmodi rei exemplum sic dicens:** "Actus intellectus in monade numeros accipientis est motus animi purissimos in sua natura numeros absque ulla imaginatione intuentis. Opus vero, scilicet quo eosdem numeros ponit in speciem, est animi motus purissimos numeros, quos in se ipso considerat, phantasiis veluti quibusdam corporibus incrassatos memoriae commendantis ibique ordinantis, eorum rationes facilius tractantis forasque quibusdam signis corporalium sensuum significatos in aliorum notitiam tradentis. Intellectuales ergo numeri ex monade se diffundunt, ut in animo quodam modo splendescant. Deinde ex animo in rationem profluentes apertius se patefaciunt.	in genera et species possunt multiplicari, et intellectibus propriis manifeste fieri certis terminorum diffinitionibus, quantitatum diversitatibus, intervallis differentiarum, proportionum proportionalitatumque mirabili aequalitate et insolubili consonantia." […]. 3. **Adhuc, Maximus ibidem dans huius res signum, dicit sic:** "Actus intellectus in monade numeros accipientis, est motus animi purissimos in sua natura numeros absque ulla imaginatione intuentis. Opus vero quo scilicet eosdem numeros ponit in speciem, est animi motus, purissimos numeros quos in seipso considerat, phantasiis veluti quibusdam corporibus incrassatos memoriae commendantis ibique ordinantis, eorumque rationes facilius tractantis, forasque quibusdam signis corporalium sensuum significatos in aliorum notitiam tradentis. Intellectuales ergo numeri ex monade se diffundunt, ut in animo quodammodo splendescant: deinde ex animo in rationem profluentes aper-	possunt multiplicari et intellectibus manifesti fieri certis terminorum distinctionibus, quantitatum diversitatibus, intervallis differentiarum, proportionum proportionalitatumque mirabili aequalitate et insolubili consonantia. Actus est motus animi purissimos in sua natura numeros absque ulla imaginatione intuentis. Opus vero est eiusdem animi motus purissimos numeros, quos in seipso considerat, phantasiis veluti quibusdam corporibus incrassatos memoriae commendantis ibique eos ordinantis eorumque rationes facilius tractantis forasque quibusdam signis corporalium sensuum significatos in aliorum notitiam tradentis. Intellectuales ergo numeri ex monade se diffundunt, ut in animo quodam modo splendescant. Deinde ex animo in rationem profluentes apertius se patefaciunt. Mox de ratione in *memoriam* decur-

(*cont.*)

Berthold of Moosburg, *Expos.* 64C (p. 195, l. 83–102)	**Albert the Great, *Summa theologiae***	**Dionysius, *De divinis nominibus*, MS Paris, BnF, lat. 17341, f. 249$^{rb–va}$**
Mox de ratione in medullam decurrentes phantasticas ex ipsius memoriae natura excipiunt apparitiones, in quibus virtutes multiplicum suarum formarum inquisitionibus suis latenter aperiunt. Deinde in sensus sive sensibiles qualitates. Postremo in figuras eo, quod diversitatem figurarum exigit diversitas specierum."	tius se patefaciunt: mox de ratione in memoriam decurrentes, phantasticas [ex] ipsius memoriae natura excipiunt apparitiones, in quibus virtutes multiplicium formarum suarum inquisitionibus suis latenter aperiunt: deinde in sensus sive sensibiles qualitates: postremo in figuras: eo quod diversitatem figurarum exigit diversitas specierum."	rentes, phantasticas ex ipsius memoriae natura excipiunt apparitiones, in quibus virtutes multiplicium suarum formarum inquisitionibus suis luculenter apperiunt: deinde in sensus, postremo in figuras.

The variants and divisions in the text show that Berthold relies on Albert's *Summa*. Berthold's way of citing the text, adding in *subdit*, gives the impression that he has the text in front of him. A similar case is found in *Prologus* 4, where the divisions in Berthold's citations of Maximus correspond to Albert's list of arguments found shortly before the passage from the *Summa* used here, in 64C.[32]

A more illustrative example clarifies Berthold's scholarly approach to these indirect sources: he not only embellishes passages found in Albert and Ulrich with information from the *Clavis* (i.e., *Maximus monachus*); he combines Theodorus and these intermediaries to conjecture about the content of a commentary on Dionysius written by Maximus which he believes that Theodorus, Albert and Ulrich are using. This more complex point requires that we consider three passages in sequence.

The first text comes from 14E:

32 *Prologus* 4, p. 10, l. 155–174 and Albert the Great, *Summa theologiae*, Ia, tr. 13, q. 55, m. 2, a. 1, 559b–560a.

> Et secundum hoc Maximus, commentator Dionysii, super 9 cap. *De divinis nominibus* ponit tres motus descriptiones, ut testatur Theodorus in *Clave* dicens: [1] "Motus est virtus naturalis ad suum principium festinans"; [...] [2] "Motus est passio ex altero veniens ad alterum, cuius finis est impassibilitas"; [...] [3] "Motus est operatio activa, cuius finis est per se ipsam perfectio."[33]

All three definitions of motion are found, as Berthold says, in the *Clavis* which, however, contains no mention of *De divinis nominibus* 9.[34] The link is made through Albert, who gives [1] in identical form, followed by a second definition effectively combining [2] and [3], and relates them to a precise passage in Dionysius: *Commentator ponit hic duas diffinitiones motus*.[35] Berthold's reliance on Albert, rather than his own familiarity with the Dionysian text, is confirmed by his use of Albert's glosses on these commentaries, which he includes and embellishes after each supposedly Maximian definition. Berthold therefore notes the parallels between Albert's commentary and the *Clavis* and, in his own synthesis of these sources, assumes that Theodorus is witnessing (*testatur*) to a commentary by Maximus on Dionysius.

The same approach is developed in 16A:

> Sic enim Maximus, commentator Dionysii, definiens motum dicit, quod "est virtus naturalis ad suum principium festinans". "Amor" nempe secundum eundem ibidem "est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sint, finis quietaque statio, ultra quam nullus progreditur naturae motus," sicut allegat ipsum Maximum Theodorus in *Clave*.[36]

---

33 *Expositio* 14E, p. 7, l. 142–144, 146–147, 154–155.

34 *Clavis* 65, p. 45, l. 3–6: *Naturalis motus, teste Maximo, tripliciter diffinitur sic: "Motus est virtus naturalis ad suum finem festinans, vel motus est passio ex altero veniens ad alterum cuius finis est inpassibilitas, vel motus est operatio activa cuius finis est per se ipsam perfectio"*.

35 Albert the Great, *Super De divinis nominibus*, 9.21, p. 390, l. 11–15: *Commentator ponit hic duas diffinitiones motus. Prima est: "Motus est virtus naturalis ad suum festinans finem"; secunda est: "Motus est passio ex altero veniens ad alterum, cuius finis est per seipsam perfectio"*. The scholium reads: *Motus naturalis tripliciter ita diffinitur: Motus est virtus naturalis ad suum festinans finem, vel sic: Motus est passio ex altero veniens ad alterum, cuius finis est impassibilitas, aut sic: Motus est operatio activa* [ed. auctiva]*, cuius et finis est per seipsam perfectio*.

36 *Expositio* 16A, p. 24, l. 26–31.

This definition of motion appeared first in 14E, taken from Albert and the *Clavis*, which Berthold now attributes to "Maximus the commentator of Dionysius". He then gives a definition of *amor*, taken from a later passage (*Clavis* 67), following another definition of love which Berthold does not cite.[37] However, neither definition of *amor* is attributed to Dionysius or Maximus in the *Clavis*, though both definitions are incorporated as "Maximian" *scholia* by the 13th-century *Excerptor* of the *Periphyseon* and are subsequently attributed to the "Commentator" by Albert, Ulrich and Thomas Aquinas.[38] Once again, likely following Albert's lead, Berthold assumes Maximus's authorship of the definition of *amor* and then presents Theodorus as simply recounting (*allegat*) Maximus's putative commentary on Dionysius.[39]

Berthold's strategy is clearest a few lines below, in 16B:

> Amor enim secundum Dionysium ubi supra R, sicut allegat eum Maximus, prout recitat Theodorus in *Clave*, [A] "est simplex quaedam virtus se ipsam movens ad unitivam quandam temperantiam ex optimo existentium usque ad novissimum et ab illo iterum consequenter per omnia usque ad optimum, ex se ipsa et per se ipsam et ad se ipsam se ipsam revolvens et in se ipsa eodem modo semper revoluta. [B] Merito ergo Deus amor dicitur, quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur et in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu revolvitur totiusque creaturae amatorios motus in se ipsa terminat."[40]

In the *Clavis* 67, immediately after the definition just cited in *Expositio* 16A, the author introduces this definition of *amor* [A] with the words *Dyonisio autem*

37 *Clavis* 67, p. 46, l. 4–8: *Primum diffinitionem amoris accipe: amor est conexio et vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur, vel amor est naturalis motus omnium rerum que in motu sunt, finis quietaque statio ultra quam nullus creature progreditur motus.*

38 Albert the Great, *In III Sententiarum*, d. 27, a. 4, p. 517b; Thomas Aquinas, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 2, obj. 2, p. 859; Ulrich of Strassburg, *De summo bono* II, tr. 3, c. 6, (4), p. 71, l. 71–76. An important exception is Albert the Great, *Summa theologiae*, Ia, tr. 6, q. 26, c. 1, part. 4, p. 179, l. 73–81 which incorrectly distinguishes two authors: *Maximus episcopus* as author of *Amor est conexio*, and *Iohannes episcopus* (a vestige of the attribution accompanying the *scholia* of John of Scythopolis translated by Anastasius) of *Amor est naturalis motus*. With the *Clavis* before him, Berthold may have Albert's split attribution in mind when adding the emphasis "*nempe secundum eundem ibidem*".

39 In *Expositio* 39D, p. 32, l. 52, Berthold attributes this definition of *amor* to many (*quibusdam*).

40 *Expositio* 16B, p. 26, l. 87–95.

diffiniente.[41] According to Berthold, Theodorus simply "repeats" (*recitat*) Maximus in this chapter, who in turn "relates" (*allegat*) the view of Dionysius. In other words, he assumes the phrase *Dyonisio autem diffiniente* is copied directly from a text written by Maximus.

To connect this with a specific passage in Dionysius ("*supra R*"), Berthold finds no hints in *Clavis* 67 and the other sources used in 16B. It seems he has detected similarities between the *Clavis* and the translation of Dionysius by John Sarracen. What the *Clavis* transmits from [A] is Eriugena's own translation of Dionysius.[42] The text which follows from [B], however, is not a translation of Dionysius, but a continuation of Eriugena's analysis from the *Periphyseon* (I.519D–520A). The text from [B] had been introduced as a *scholium* in the Parisian *Corpus*, adjacent to Eriugena's translation of the passage in Dionysius.[43] I have not found any candidate as an intermediate source for this *scholium*. Rather, it seems that Berthold applies his conjecture about Maximus's authorship to the entire passage. Had he in fact read the *scholia* firsthand, he would know that Maximus is not the author of text [A] and would likely have signalled the text as the *alia translatio* of Dionysius, as is his practice.

Finally, concerning the two non-Eriugenian commentaries attributed to Maximus, at least one comes from Thomas of York's *Sapientiale*.[44] Thomas only mentions the *Commentator* who, in this case, is in fact Thomas Gallus, though Berthold assumes that this is also referring to Maximus.

---

41 *Clavis* 67, p. 46, l. 8 f.: *Dyonisio autem diffiniente, amor est simplex quedam virtus se ipsam movens* [...].

42 *Dionysiaca* I, 229[1]–230[1]. For Sarracen's translation, see Dionysius, *De divinis nominibus* 4.17, 713D (in Albert the Great, *Super DDN* 4.141, p. 229, l. 69–72): [...] *quod una quaedam est simplex virtus per se motiva ad unitivam quandam concretionem, ex bono usque ad extremum existentium et ab illo rursus consequenter per omnia ad bonum, ex eadem et per eandem et in eadem seipsam reflectens et ad eandem semper eodem modo revoluta*.

43 Of the ninety-nine glosses added to the Parisian *Corpus* deriving from the *Periphyseon*, according to Dondaine's count, "bon nombre d'entre elles s'imposaient d'elles-mêmes à l'attention du Compilateur en quête de gloses sur Denys: à savoir, les pages où Érigène cite et commente Denys avec référence précise" (Dondaine 1953, p. 85).

44 On Berthold's extensive debts to Thomas, which is still yet to be fully reckoned, see Fiorella Retucci's notice in her edition, Berthold von Moosburg 2007, p. xxii–xxxix; Retucci/Goering 2010; and Retucci's contribution to this volume.

Berthold of Moosburg, *Expositio*, 16B (p. 26, l. 75–85)[45]	**Thomas of York, *Sapientiale* I.17**[46]	**Thomas Gallus, *Explanatio*, c. 4, p. 1646–1654**
Nam inquantum [Deus] amor est, movetur in dilecta, hoc est in producta, inquantum autem amabile est, convertit seu movet ea, quae producta sunt, in se ipsum, ut ipsum diligant seu ament, quia bonum et pulchrum omni existenti naturaliter sunt appetibilia. Movetur sicut sui ipsius ad omnia communicativum, movet sicut omnium ad se adductivum et conversivum vel reductivum et ita, quod amor movetur in omnia, quia amabile movet ad se omnia, quia amor est procedens, quia amabile sursum agens et omnia in se reflectens: **haec est enim natura amoris, sicut dicit ibi Maximus, appetere reflexionem**. Et propter hoc divinus amor comparatur circulo propter hanc interminabilem reflexionem seu revolutionem ipsius prime boni in omnia et omnium in ipsum, sicut dicit ibi Dionysius.	Secundum Dionysium *De divinis nominibus* cap. 4 […] Nam inquantum amor est, movetur in dilecta, hoc est in ea que facta sunt. Inquantum autem amabilis est, movet ea que facta sunt in se ipsum, ut eum diligatur per bonum et pulchrum, que omni existenti naturaliter sunt appetibilia, movetur sicut sui ipsius ad omnia communicativus, movet sicut omnium ad se adductivus et conversivus vel reductivus. Et ita quia amor movetur in omnia, quia amabilis movet ad se omnia, sicut magnes attrahit ad se ferrum, quia amor est procedens, quia amabilis sursum agens et omnia in se reflectens. **Hec est enim natura amoris appetere amoris reflexionem, sicut dicit ibidem expositor.** Et ideo dicit in Prov. 8: "Ego diligentes me diligo". Et propter hoc comparatur divinus amor circulo, propter hanc interminabilem revolutionem	ET HOC, scilicet amor siue dilectio, MOVETUR in dilecta […]. Hic uidetur assignare potius quare dicitur Deus amabilis quam quare amor iuxta predicta, sed addit de amoris uirtute que nondum dixerat, scilicet quod **natura amoris est appetere amoris reflexionem.** Diligi enim uolumus ab hiis quos diligimus: Prou. 8d: Ego diligentes me diligo etc. Et hoc est quod Deus dicitur amor tamquam in res procedens et iuxta amoris naturalem requisitionem procedendo, omnia in Deum appetendum mouens, reflectens, SICVT VIRTVS SVRSVMAGENS ET BONVS PROCESSVS reflexiuus omnium AD SE IPSVM. […] Circulus ergo diuino amori comparatur quia amor diuinus […].

45 Cf. *Expositio* 23I, p. 122, l. 357–374.

46 A portion of this passage is tacitly copied from Thomas of York by Berthold at *Expositio* 146H, p. 95, l. 173–p. 96, l. 182, but without an attribution to Maximus. I wish to thank Fiorella Retucci, the editor of this text, for allowing me to use the resources of the editorial project of Thomas of York's *Sapientiale* underway at the Thomas-Institut (Cologne) under her direction.

(*cont.*)

Berthold of Moosburg, *Expositio*, 16B (p. 26, l. 75–85)	**Thomas of York, *Sapientiale* I.17**	**Thomas Gallus, *Explanatio*, c. 4, p. 1646–1654**
	ipsius in omnia et omnium in ipsum, sicut dicit ibidem Dionysius, quod divinus amor est sicut quidam eternus circulus, propter bonum ex bono, in bono et ad bonum in non errante convolutione circumambulans.	

One can conclude definitively that Berthold does not know the *scholia* firsthand; he uses Albert the Great, Ulrich of Strassburg, the *Clavis* and Thomas of York together to assemble passages from a supposed commentary of *Maximus monachus* on Dionysius.

Berthold almost certainly knows some version of the *Corpus Dionysiacum* directly, primarily through John Sarracen's translation and supplemented, regularly for certain phrases, with Eriugena's translation, when its terminology agrees more literally with the Latin text of William of Moerbeke's Proclus. Nevertheless, Albert's commentaries are always close at hand. A suggestive example is a citation of *De mystica theologia* (*DMT*) where Berthold includes a variant, *alia translatio: circa mysticos intellectus*.[47] This other translation is not Eriugena's but rather the text presented in Albert's commentary where, in the course of his *divisio textus*, he simply gives the phrase without noting it as a variant.[48] It seems more likely that Berthold notices the variant in Albert's commentary, though perhaps Berthold and Albert use a related, or identical, copy of Dionysius. Another instructive variant taken from Albert is found in *Prol.* 4, in a lengthy citation of *De divinis nominibus* 11.6, where Berthold's *participabiliter* instead of Sarracen's *participaliter* (for μεθεκτῶς) seems to agree with the text Albert comments upon.[49] Elsewhere, however, when citing the same pas-

47 *Expositio* 202A, p. 181, l. 28–29.

48 Albert the Great, *Super DMT*, c. 1, p. 457, l. 42–46: *Modus autem, quem docet Timotheum, cui scribit, qui tenet formam discipuli, est, ut circa intellectus mysticos relinquat sensus et intellectuales operationes forti contritione, quasi conterendo sub lumine divino* [...].

49 *Prologus* 4, p. 10, l. 179; Albert the Great, *Super DDN*, 11.27–28, p. 424, l. 73–74 and p. 425,

sage, Berthold gives Eriugena's faulty alternative, *particulariter*.[50] These variants would justify a closer examination of the manuscripts of Albert's commentaries on Dionysius, which may provide further insight into the state of the *Corpus Dionysiacum* known to Berthold.

1.3 *Origenes, Chrysostomus*

Berthold follows the majority of the manuscript tradition and attributes Eriugena's *Homily on the Gospel of John* (870–872) to Origen.[51] There is only one explicit quotation of the *Super Ioannem* in the *Expositio*, which compresses chapters 9 and 10 of the text.[52] The passage treats John 1:4 (*Quod factum est in ipso, vita erat*) using analogies drawn from nature. Creatures subsist in a causal mode (*causaliter*) in the Word before they appear as effects, just as all things in this world subsist uniformly in the Sun, as the diversity of herbs and fruits are contained in their seeds, as the diversity of crafts are one and alive in the mind of the craftsman, or as an infinite number of lines subsists in the point. The passage concludes:

> Et huiusmodi naturalia perspice exempla, ex quibus velut physicae theoriae pennis poteris arcana verbi mentis acie inspicere et, quantum datur humanis rationibus, videre, quomodo omnia, quae per verbum facta sunt, in ipso vivunt et facta sunt![53]

This combined approach to nature and Scripture corroborates much of what Berthold would read about Origen in the *Clavis physicae*: "blessed Origen," "the most diligent enquirer into things" and "highest expositor of Scripture".[54] This limited source of Eriugenian influence converges with the broader stream coming through the *Clavis* and Maximus, where the relationship between a causal, enfolded unity and an effected, explicated multiplicity is discussed frequently using analogies drawn from nature.[55]

---

l. 41; cf. p. 422, l. 69. This variant is highly advantageous for the doctrine of the primordial causes outlined in *Prologus* 4.

50 *Expositio* 63B, p. 187, l. 35–p. 188, l. 40; 113A, p. 34, l. 35–40. See *Dionysiaca* I.522[1].

51 Mainoldi 2005, p. 228–234.

52 *Expositio* 30D, p. 196, l. 200–215.

53 *Expositio* 30D, p. 196, l. 212–215.

54 *Clavis* 387 (p. 121, l. 1899): *beatum Origenem* (cf. *Periphyseon* V.922C); *Clavis* 397 (p. 129, l. 2173–2175): *magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem* (cf. *Periphyseon* V.929A); *Clavis* 284 (p. 231, l. 6–7): *Origenes namque, summus sacre Scripture expositor* (cf. *Periphyseon* IV.818B).

55 Similar analogies are drawn from the *Clavis* elsewhere—the point, the seed, the simple

A similar doctrine is attributed by Berthold to Chrysostomus, using the analogy of the sun to illustrate the pre-existence of species in the eternal, living Word.[56] His proximate source for this is Thomas of York.[57] The original source, again, is chapter 10 of Eriugena's *Homily*.[58] Five of the manuscripts discussed by Édouard Jeauneau attribute the work to *Ioannes episcopus* which, for medieval readers, is John Chrysostom, and two explicitly attribute it to the saint.[59]

1.4 *Alfarabius*

Berthold draws from four chapters from what he sometimes calls the *De causa causarum*, known today as the *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*, a total of five times (*Prol.* 4 [c. 2], 56D [c. 2, 4], 64C [c. 1], 99B [c. 1], 170H [c. 8]).[60] The attribution to Al-Fārābī is unprecedented; the extant manuscripts of the *De causis primis et secundis* transmit the text either anonymously or attribute it to Avicenna. Whatever difference this makes is surely secondary to the striking assumption that either philosopher would cite Dionysius and Augustine with approval when promoting an account of the creation of all things in the primordial causes within God's Wisdom.[61]

Indeed, Berthold uses the text alongside Dionysius (99B) and sometimes also Maximus (*Prol.* 4, 64C), and almost always relative to the doctrine of the primordial causes (except for 170H). In 64C and 99B, he uses non-Eriugenian passages from the text regarding divine simplicity to elucidate the doctrine of the primordial causes or "unities". The selections from chapters 2 and 4 of the *De causa causarum* derive from passages in the *Periphyseon* concerning the status of the primordial causes, and the capacity of created intellect to know that they exist (*quia*) but not what they are (*quid*). These passages are modified by the author of the *De causa causarum* in important ways that are

four elements underlying the visible elements—to elucidate the unconfused, causal subsistence of diversity in unity: *Expositio* 176H (*Clavis* 155 and 316–317); 129A (*Clavis* 177, 179, 187, 188, 193 and 195).

56 *Expositio* 176D, p. 165, l. 264–p. 166, l. 270: [...] *secundum Chrysostomum*.

57 Thomas of York, *Sapientiale* I.29: [...] *ex sermone sapientis Iohannis Chrysostomi*. The text is edited in Retucci 2008, p. 104, l. 52–58.

58 Eriugena, *Homily* X.288D–289B, p. 246–252.

59 See Jeauneau's introduction to his edition of the *Homily*, p. 53–57. Thomas of York may have read a manuscript similar to that known to Robert Grosseteste, who makes the same attribution; see McEvoy 1987, p. 206–207.

60 De Vaux 1934, p. 83–140. Berthold uses no chapter divisions, and sometimes only gives the *incipit*: *Principium principiorum Deus est gloriosus* (*Expositio* 56D; 99B) or cites it under the name of Al-Fārābī (*Expositio* 170H).

61 D'Alverny 1973, p. 178. Cf. *De causis primis et secundis*, c. 2, p. 91, l. 1; c. 4, p. 105, l. 3; p. 105, l. 7; c. 7, p. 113, l. 4; c. 8, p. 121, l. 5.

decisive for Berthold's preference for this work at times instead of the parallel text of the *Clavis physicae*.[62]

Among the other works attributed to Al-Fārābī in the *Expositio* is the *De ortu scientiarum*, used by Berthold to explain what is meant when the Hermetic *Asclepius* refers to the human as the ruler (*gubernator*) of the sensible world. Berthold introduces the figure of the astronomer-astrologer, who has knowledge of future events by a *per se* consideration of the first causes of natural things. He cites Al-Fārābī, "the wise man is the measure of all things, inhabiting the elements and parts of the world, acquiring the highest delights", and Proclus on divine union as "ruling the world with the gods".[63] Thus Al-Fārābī and Proclus are brought together within the paradigm of the *sapiens*, astrologer or prophet who, by intellectual union with the primordial causes or gods, participates in their operative power.

Following a 13th-century convention, Berthold attributes the entire *Liber de causis*, propositions and commentaries, to Al-Fārābī.[64] Interestingly, the lengthiest citation of the *De causis primis* is used in his comments to Proposition 56 of the *Elementatio* which, as Berthold notes, is the basis for Proposition 1 of the *Liber de causis*.[65] Berthold's use of the *Liber de causis* is quite restricted and his appreciation of it is ambiguous. At one point, he criticises it with the words of Dionysius in *De mystica theologia*, who identifies the unlearned as those who are "sealed off among beings", since it asserts that the first of created things is being.[66] Berthold, however, acknowledges the agreement between the *De causis primis* and Maximus[67] and, by extension, with Dionysius, on the doctrine of the primordial causes. Al-Fārābī stands on both sides of the divide of Platonists and Aristotelians. Whether or how Berthold resolved this duplicity in his sources is unknown.

---

62 On the importance of the *De causis primis et secundis* for the doctrine of the primordial causes, see Ludueña, 2013a, p. 253–256, 327–333; 2013b, p. 115–125. *Periphyseon*, II.550C–551A.552A and II.553BC are compressed significantly in *Clavis* 86, p. 61, l. 2–19 and 87, p. 62, l. 10–13, respectively. Berthold leaves a marginal cross next to *Clavis* 86 (MS Paris, BnF, lat. 6734, f. 35^{v}) and cites 87 three times (*Prologus* 9; *Expositio*, 18B; 126B).

63 *Prologus* 16, p. 24, l. 636–p. 25, l. 646.

64 See the table of philosophers preceding the *Prologus* in the CPTMA edition (4,40–41): *Alfarabius* De causa causarum / *item* De causis; cf. *Expositio* 166B, p. 49, l. 89–90: [...] *Alpharabium super 3 prop*. De causis *per propositiones, quas ponit ibidem*.

65 *Expositio* 56D, p. 143, l. 101–105.

66 *Expositio* 71D, p. 35, l. 123–127.

67 *Expositio* 64C, p. 195, l. 103: *Praemisso exemplo concordat Alfarabius* De causa causarum *cap.* 2.

From the foregoing, it is clear that Berthold is not concerned with the thought of a Latin author named John Scotus Eriugena. To grasp the doxographical outlook behind the *Expositio*, one must imagine Theodorus to be an inheritor of a longer Greek tradition of Dionysian theology, giving access to authorities such as Maximus who, as the *Clavis* reports, transmits teachings handed down from the Apostles.[68] It also unifies the Greek Fathers with Augustine under the common banner of Platonism which it is the goal of the *Expositio* to elucidate. If there is one doctrine common to these four relatively rare Eriugenian sources, it is the theory of the essential causality operated by primordial causes which both remain within and proceed from the Word,[69] which provides the philosophical means of reconciling Proclus, Dionysius and Augustine.[70] As Eriugenism draws nearer to the origins of Dionysian theology, Proclus, one of the greatest representatives of pagan Platonism, is brought into even closer agreement with the convert and disciple of St. Paul. The commentator's sight is set on an ancient "Golden Age".[71] One can only add that Eriugenism has played an essential role in establishing peace within that Golden Age. We shall now see precisely how Eriugenism provides the philosophical means for reconciling Proclus and Dionysius relative to one of the most challenging doctrines in the *Elementatio theologica*.

2 Doctrine

After the combined influence of the four branches of Eriugenism on Berthold's exposition of the Proclean gods, the second most important area of Eriugenian influence depends only on the *Clavis physicae*. This concerns the theory of the

68 *Clavis* 69, p. 48, l. 4–5: *Maximus philosophus tradit a successoribus apostolorum omnium que sunt quinquepertitam divisionem* […].

69 Cf. *Expositio* 176c, p. 163, l. 206–p. 164, l. 213: *Verum ut ista diversitas excludatur, sciendum, quod principale exemplar simplex est intra omnium causam, scilicet prime Deum sive eius mentem secundum Dionysium, Augustinum, Boethium et Platonem cum suis sequacibus, ut iam diffuse ostensum est, exemplaria vero sub primo principali exemplari, quae et ipsa dicuntur et sunt causae primordiales rerum sicut ipsi dii, non quod prime Deus ad extra respiciat in universum producendo, sed quia in eis et per ea determinat suam causalitatem utens eis quasi pro instrumento operationis suae*.

70 Gersh 2001, p. 497: "Clearly Berthold could not have worked out so successfully the rapprochement between Proclean noetic principles, Pseudo-Dionysian divine attributes, and Augustinian eternal reasons without recourse to the Eriugenian doctrine of primordial causes and their effects".

71 Sturlese 2013, p. 102.

paradisal and resurrected body. In Proposition 196, one finds the most intensive concentration of passages from the *Clavis* in the entire commentary:

> Omnis anima participabilis corpore utitur primo perpetuo et habente hypostasim ingenerabilem et incorruptibilem.

Every participable soul—a term including both heavenly ("total") and human ("partial") souls—first uses a perpetual body which has its existence beyond generation and corruption. Berthold discusses the cases of heavenly and human souls separately, at 196D–E and 196F, respectively. When treating heavenly souls, his main sources are Dietrich of Freiberg and Averroes, and for human souls, the *Clavis*. Their distinctive lines of argument result in a tension in Berthold's account in 196 which is not resolved, or even addressed, until Propositions 206–211.

In 196F, Berthold carefully selects from twelve chapters in the *Clavis*, citing one-hundred and fifteen lines in total, which amount to a concise presentation of Eriugenian anthropology. As he presents it, the question of the nature of spiritual body in the *Clavis* arises out of a reflection on the status of the human as *imago Dei*. The *imago*, as he reads in the *Clavis*, includes everything in human nature that is substantial and abiding in the eternal present of God's creative Word.[72] Accordingly, it does not include the corruptible body that is extraneous to the intelligible essence of the human, but rather the spiritual body, which was created in Paradise, which abides and which will exist after the Resurrection (*Clavis* 93–95).[73]

> Primum illud essentiale corpus in paradiso est conditum; sola tamen ratione et anima in ipso generali et universali homine ad imaginem Dei facto creata est, in quo omnes homines secundum corpus et animam simul et semel in sola possibilitate conditi sunt et in ipso omnes peccaverunt, priusquam in proprias substantias prodirent, id est antequam quisquam in discreta differentia in anima rationali et spirituali corpore

72 Crouse 2002, p. 307–309.

73 *Expositio* 196F, p. 127, l. 148–152 = Clavis 95: *Corpus autem dico hoc corruptibile carnalis adhuc animae merito suae inoboedientiae superbiaeque diversisque calamitatibus involutae hospitium, non illud caeleste et spirituale, quod in paradiso cum animae creatum est, quale et post resurrectionem futurum erit*. Cf. *Expositio* 210M, p. 255, l. 321–324 = Clavis 246: *Ibi enim intellectus, ibi ratio, ibi sensus, ibi seminalis vita, ibi corpus, non hoc corruptibile merito peccati superadditum, sed spirituale et caeleste ante delictum datum et in resurrectione futurum*.

> appareret, quod corpus incorruptibili animae aeternaliter adhaereret, si non peccaret; et in hoc omnes homines resurrecturi sunt.[74]

The spiritual body belongs to "the general and universal human" in Paradise, prior to any divisions of time or place, prior even to human history and the division of the sexes, both of which result from the Fall. In the universal human, individuals are present only in possibility and have not yet gone forth into their proper substances, into distinct souls and spiritual bodies by angelic reproduction.[75] Since Adam turned towards himself rather than to God, humanity in its fall constitutes for itself a corruptible body appropriate to that lower life.[76]

Berthold undoubtedly has discerned some similarities between Proclus's doctrine and this theory in the *Clavis*: the spiritual body is created by an immobile substance, while the lower body is superadded to accompany the soul's fall from being into becoming.[77] Beyond this, however, the encounter of Eriugenism and Proclus becomes more volatile. This is apparent from two distinct but related problematics.

2.1 *Rejection of Metemsomatosis*

Berthold insists three times with the *Clavis*, correcting Proclus, that souls which enjoy blessedness can never fall. This is the only issue in the *Expositio* where Proclus is contradicted by the commentator. The correction is made at the conclusion of Proposition 196, again in 206, and finally in 209, as Berthold cites Theodorus on the beatitude "promised to the saints" and the reversion of all temporal things into their primordial causes, when "God alone shall appear in them". This passing into God transpires only when creatures doff the finitude of time and place and return to their infinite eternal principles. "By this," Berthold concludes, "the descent of souls is refuted yet again".[78] However, the central refutation occurs in Proposition 206:

---

74 *Expositio* 196F, p. 128, l. 171–178 = *Clavis* 103.

75 The *Clavis* omits the more precise designation of this unachieved multiplication as a form of angelic reproduction. Cf. *Periphyseon* II.582B, p. 362, l. 3975–3985: […] *priusquam in proprias substantias prodirent, hoc est, antequam unusquisque secundum angelicam multiplicationem in sua discreta differentia in anima rationali et spirituali corpore appareret.*

76 Cf. *Expositio* 207E (with Macrobius, *In Som. Scip*. I.14.7) and 196F, p. 127, l. 154: […] *ostendit animam sibi ipsi causare corpus materiale*.

77 *Expositio* 207E–F, p. 229, l. 151–p. 231, l. 213.

78 *Expositio* 196F, p. 170, l. 64–65 = Clavis, 103: *Non autem video quomodo homo beatitudinem perderet si eam re ipsa plene perfecteque gustaret*. Cf. *Expositio*, 206F, p. 223, l. 261–266: *Istius autem descensus animarum vult auctor in infinitum vicissitudines permutari, quod non videtur intelligibile; anima enim fruens fonte omnium bonorum utpote beata et felicis vitae nec timore torqueri potuerit nec falsa securitate decipi nec commutabili bono allici ut,*

> Omnis anima partialis descendere in generationem in infinitum et ascendere potest a generatione in ens.

In Proposition 206, Berthold's strategy is notably not to reject the doctrine of metemsomatosis outright, but to present the views of Proclus and Macrobius, his other principal source, in such a way as to accentuate the common aims on both sides.[79] He takes an interpretative framework from Albert's *De natura et origine animae* (II.7), where the Platonic soteriology of cyclical reincarnation is presented chiefly as an account of the soul's origin, its immortality and its yearning for contemplative perfection. Berthold thus interprets the Platonic doctrine of companion stars (*stellae compares*) as an expression of the proper home and destination of partial souls. Platonists speak this way, he explains, because of their account of the origin of the partial soul, which states that the constellations exercise a determinative operation through the influence of intellectual light, whereby a celestial mover scatters intellectual seeds proportionate to itself within the soul.[80] Embellishing what he takes from Albert, Berthold generously claims that this view accords with the theologians who say that "souls are poured in by being created and are created by being poured in" (*creando infundi et infundendo creari*).[81] Thus the basic Platonic position is freed of any association with the doctrine of a literal pre-existence of the souls, and the disagreement with Proclus, though substantial, is made as unobtrusive as possible.

He then describes the soul's proper activity (*operatio*) within its native place. The views of Proclus and Dionysius are presented as compatible though, in

---

volens, a bono incommutabili se avertat nec ad aversionem ab aliquo violentari. Also *Expositio* 209F, p. 245, l. 201: […] *per hoc iterum refellitur descensus animarum*.

79 In his glosses on the *In Somnium Scipionis*, Berthold connects Macrobius and Proclus on this doctrine. MS Basel, Universitätsbibliothek, F.IV.31, f. 13^{r} (*In Somn. Scip*., I.9.1): ⟨ANIMARVM ORIGINEM MANARE DE CAELO⟩ *Proclus in* Elementatione theologica *206a propositione et usque ad finem prosequitur istam materiam*. On this manuscript, see *De animabus*, p. xxiv–xlii, lxii–lxvi.

80 This approach takes up from Macrobius, *In Somn. Scip*. I.14, whom Berthold cites on the "fiery" intellect which the souls receive from the higher stars of the Milky Way (207E), which appears alongside Boethius' poetic images of recollection as glowing embers kindled by teaching (207A–C).

81 *Expositio* 206B, p. 217, l. 51–54: *Et in talem sententiam concordant etiam isti, qui dicunt animas creando infundi et infundendo creari ita, quod usque hodie in circulis nativitatem ponitur ab eis una stella, quam Hyleg et Alkocoden vocant, quod Latine sonat vita et intellectus, eo, quod nato vitam et intellectum conferre dicitur*. Cf. *Expositio*, 207C, p. 227, l. 78–82. The remote source of the phrase is Peter Lombard, *Sententiarum* II, d. 17, c. 3: *creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat*.

fact, they quite strongly opposed, as Jean Trouillard has argued in a comparison of Eriugena and Proclus on precisely this point.[82] Trouillard explains how, for Proclus, separated souls rejoice at the prospect of being reunited with a body. Virtuous and vicious souls alike find in their return to body the opportunity for action, though they descend for different reasons. Berthold himself is aware of this idea, according to which souls descend either from "inability to imitate the presiding [gods], desire for noble birth, purity, virtue [or] divine intellect".[83] He even cites the passage which, according to Trouillard, one would have to identify as distinctively Proclean:

> Non enim erat prime bonum thea, id est speculatio, vel intellectualis vita et prudentia, ut alicubi ait aliquis, sed quod secundum divinum intellectum detinens quidem intellectualia sui ipsius intellectu. Ambiens autem sensibilia his quae alterius potentiis et eorum quae inde bonorum partem etiam ipsius his exhibens, quia, quod perfecte bonum non in salvare se ipsum solum habet le plenum, sed iam et ea, quae ad alia datione et non invidiosae operationis omnia bonifacere desiderat et sibi similia facere.[84]

Unlike Trouillard, however, Berthold, would not abide the sharp separation of Proclus and the greatest of Christian Platonists. So he emphasises another aspect of this passage, where Proclus describes how the blessed souls "feast" with the gods, and draws a very different, even opposed, conclusion to that of Trouillard. The language of feasting, Berthold contends, suggests that we are dealing with an activity which is connatural to the soul; the feast will be the reward of those souls which aspire to assimilation and unity with God through the one in the soul.[85] If ever a soul delights in the immutable fount of all goods,

82 Trouillard 1984.

83 *Expositio* 206D, p. 220, l. 140–142.

84 *Expositio* 206C, p. 218, l. 83–89 = Proclus, *De malorum subsistentia* 7.23, p. 202, l. 10–18. The translation of Opsomer/Steel 2003, p. 73–74: "For the primary good is not contemplation, intellective life, and knowledge, as someone has said somewhere. No, it is life in accordance with the divine intellect which consists, on the one hand, in comprehending the intelligibles through its own intellect, and, on the other, in encompassing the sensibles with the powers of [the circle of] difference and in giving even to these sensibles a portion of the goods from above. For that which is perfectly good possesses plenitude, not by the mere preservation of itself, but because it also desires, by its gift to others and through the ungrudging abundance of its activity, to benefit all things and make them similar to itself".

85 *Expositio* 206C, p. 218, l. 91–p. 219, l. 101: *Ex quibus verbis* [*Procli*] *aperte colligitur animam partialem, ut est in ente, esse beatam, sicut quae cum diis praesidibus ascendit ad felicem et perfectissimam entis epulationem, id est ad fruitionem divinorum et specialiter prime boni; hoc enim per epulationem talem signanter, sicut ostendit Dionysius* […] *et divino nutrimento*

nothing could draw it away.[86] Thus the language of metemsomatosis and the soul's pre-existence is treated as a kind of *integumentum* concealing the truth that the perfection of the soul consists in the stability of contemplation. This theory is more Eriugenian than Proclean; for Eriugena, as Trouillard notes, the perfection of the soul is to be "saturated by contemplation".[87] Proclus is made to agree with the Platonic consensus, according to Berthold, through Dionysius, whom he cites for the notion of being "filled with most holy contemplations" when we shall be "sons of the Resurrection" and "equal to the angels".[88]

2.2 *The Spiritual Body*

> *Et attende: Quod auctor vocat susceptaculum, Apostolus vocat domum seu habitaculum*.[89]

It is a principle for Proclus that from a transcendent, unparticipated Monad a group of immanent, participated terms arises. The multiplicity of that group in turn reflects the diversity of participants. In this case, the differentiation of participable souls appears simultaneously with bodies to participate them,[90] such that the incorruptible vehicle of the soul accounts for an individual soul's distinction from the Monadic, unparticipated Soul. If participable souls depend on a body for their individuation, there must be an imperishable principle coinciding with soul's own immortality. In his *Timaeus* commentary, where he develops the doctrine most extensively, Proclus posits a permanent "astral" body which guarantees the immortal soul's singularity throughout the great

---

adimpletus, multa quidem, primo data effusione, una autem, invariabili et vivifica thearchicae epulationis unitate. Cf. *Expositio* 207B, p. 226, l. 63–p. 227, l. 70; 209A, p. 240, l. 21–31; 209E, p. 244, l. 158–171; 210L, p. 255, l. 304–307.

86 *Expositio* 206F, p. 223, l. 263–266: […] *anima enim fruens fonte omnium bonorum utpote beata et felicis vitae nec timore torqueri potuerit nec falsa securitate decipi nec commutabili bono allici ut, volens, a bono incommutabili se avertat nec ad aversionem ab aliquo violentari*.

87 Trouillard 2014, p. 532.

88 *Expositio* 185H, p. 24, l. 334–p. 25, l. 365; 202C, p. 185, l. 127–136: […] *quando incorruptibiles et immortales erimus et christiformem et beatissimum consequemur finem, visibili ipsius Dei apparitione in castissimis contemplationibus adimpleti, manifestissimis circa nos splendoribus refulgente, sicut circa discipulos in illa divinissima transformatione; intelligibli autem luminis datione ipsius, impassibili et immateriali mente participantes et super mentem unitione, in ignotis et beatis immissionibus superclarorum radiorum, in diviniore imitatione supercaelestium mentium. Nam aequales erimus angelis, ut veritas dicit Eloquiorum, et filii Dei, resurrectionis filii existentes*.

89 *Expositio* 210C, p. 249, l. 102–103.

90 Chlup 2012, p. 99–105.

cycle, as well as a semi-permanent "pneumatic" body which accrues to the first body in its descent, which survives bodily death and is subject to divine reprobation or reward between reincarnations.[91] This pneumatic vehicle, in turn, is what pervades the corruptible body. Reading only the *Elements of Theology*, though it presents a view consonant with that commentary, one could be forgiven for not discerning this threefold distinction, but instead only a twofold distinction between the soul's permanent and accrued bodies, which is perhaps an important factor in Berthold's attempt to harmonise Proclus with the *Clavis*.

The *Clavis* presents the spiritual body as one and universal, belonging to the "universal human".[92] Individual corporeal bodies arise as bundles of accidents in the realm of temporal and spatial division.[93] These particular bodies are not the natural bodies of their souls but garments "superadded" to common humanity.[94] In this sense, as John Marenbon notes, there is in Eriugena no concern to explain how substances as such are individuated, since individuals are "concourses of accidents".[95] For Berthold, citing the *Clavis*, each human being does not have two bodies, but one by which, connaturally and consubstantially joined to the soul, man is substantially constituted.[96] The incorruptible body is the only substantial body and is, by this reasoning, wholly unitary.[97]

This ontology has a direct relation to Eriugena's doctrine of the general Resurrection, according to which the diversity of fallen humanity will be restored to itself as it has always existed substantially in the divine Word.[98] Material differentiation falls away entirely. Souls which in Paradise existed in possibility in the universal human will be differentiated only by their merits and virtues (but

91 See Propositions 196 and 207–210 with the comments of E.R. Dodds and Appendix II in Proclus 1963², p. 313–321, with references to the *Commentarius in Timaeum*. According to Dodds, Proclus is not aiming to address the problem of individuation as such but to harmonise discordant strains of the earlier Platonic tradition. See also Opsomer 2006, p. 148–151.

92 Eriugena also calls it "the plenitude of humanity" (*plenitudo humanitatis*), following Gregory of Nyssa: *Periphyseon*, IV.759AB; V.922A–C, 942B–C, 953A–B, 957C. Cf. Erismann 2011, chapters 3–4.

93 *Expositio* 74C, p. 55, l. 206–p. 56, l. 227 = *Clavis* 411–413 and 416. Cf. *Periphyseon*, V.941D–944B.

94 *Expositio* 196F = *Clavis* 272, cf. *Periphyseon*, IV.801C.

95 Marenbon 2014, p. 362–363.

96 *Expositio* 210C = *Clavis* 273, cf. *Periphyseon*, IV.803A.

97 *Expositio* 196F, p. 129, l. 212–214 = *Clavis* 272: *Universaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque forma communis omnium intelligitur et semper in omnibus incommutabiliter constat*.

98 Steel 2002.

not vices) and not by any individual body.[99] As Tullio Gregory observes, Eriugena overall is less concerned with the status of individual souls than with the unity and future integrity of humanity,[100] and with situating this general return within the rhythm of nature's return to the primordial causes.

Our commentator evidently finds himself in uncharted territory. Berthold appears slightly uneasy when he first introduces these ideas from the *Clavis* in 196F. He bookends the long series of citations from the text with two cautionary remarks:

> Sane de corpore, quo anima rationalis primo uti dicitur et quod semper animat esse suo, nihil habeo temere definire, cum oporteret esse perpetuum sicut habens subsistentiam ingenerabilem et incorruptibilem et inalterabilem, cum ad instar corporis caelestis impressiones non recipiat, si esse ponitur peregrinas. Audiamus tamen, quid Theodorus in *Clave* sentiat de hoc corpore […].
>
> Haec sine praeiudicio sint adducta ad hoc solum, ut clarescat, quid circa praesentem intentionem doctores ecclesiastici senserint.[101]

Berthold, in the first instance, recognises that the force of Proclus's argument requires a very close analogy between the incorruptible status of the body of heavenly souls (see below) and that of human souls, and he hesitates to draw this comparison too rashly. He presents what Theodorus judged (*sentiat*) about this kind of body (*de hoc corpore*) in the human. Since he reassures his readers by the end of the discussion that the *Clavis* presents its doctrine under "the most sound and catholic faith of the divine theologians, Gregory and Maximus," which itself is based on "unshakeable arguments",[102] the tone of Berthold's should be understood less as a note of disapproval than an acknowledgment that he has introduced views from the doctors of the church which would be unfamiliar to his audience. This interpretation of his perspective in Proposition 196F will conform best to the overall tenor of his later considerations of the issue. After Proposition 196, Berthold will still have to determine the analogy between the permanent bodies of heavenly and human souls.

---

99 *Periphyseon*, V.983B; 987A–D.

100 Gregory 1977.

101 *Expositio* 196F, p. 126, l. 128–131; p. 130, l. 252–253.

102 *Expositio* 196F, p. 130, l. 228–231 = *Clavis* 327 (p. 66, l. 160–164): *Sanissima namque et catholica fide credimus divinorum virorum theologi, videlicet Gregorii et Maximi, de talibus inconcussas rationes reddentium dogmate imbuti, quod Conditor humanae naturae totam simul eam creavit nec animum ante corpus nec corpus ante animam condidit*. Cf. *Periphyseon*, V.884B–C.

Berthold's presentation of the permanent *susceptaculum* in the case of heavenly souls, beginning in 196D–E, takes its principal arguments from Dietrich of Freiberg and Averroes. Unlike incorruptible or heavenly bodies, among corruptible bodies the indeterminate dimensions in matter precede the form, so that the intrinsic principles of a body are not principles as such (they do not exercise intelligible and causal determination), but are first "individual natures" rather than "beings according to species". The situation is otherwise for incorruptible bodies: a heavenly body is first simply "heaven" before it is "this heaven" (*hoc caelum*); it is by nature intrinsically and fully ordered to its act without any privation. Adopting Dietrich's vocabulary, it is by nature first an *ens secundum speciem* before it is an individual.[103] For Dietrich, an *ens secundum speciem* is a being which proceeds from God according to a specifying reason (*ratio specifica*) in the divine mind. This *ratio* is a formal cause, giving it its definitional content, and situating it as a singular entity within the universe as a *per se* element of its order.[104] For something to be first an individual *ens hoc* before it is an *ens secundum speciem* means that the universality inherent to the species is achieved only through the succession of individuals, whereas an entity such as a separate intelligence that is an *ens secundum speciem* as such, without ever becoming an *ens hoc*, is intrinsically complete and intended *per se* in the order of nature in its singular existence alone.[105] The heavenly bodies are located at the boundary of these two orders: by a natural, not a temporal order, a heavenly body belongs first to the *per se* order of things before it is an individual or *ens hoc*. The heaven only becomes "this" heaven when it acquires parts posterior to the whole (*partes posteriores toto*) such as quantitative dimensions.[106]

Berthold uses these arguments relative to the bodies of heavenly souls in Proposition 196, and while he hesitates there to apply the reasoning to the

---

103 *Expositio* 196D, p. 125, l. 89–p. 126, l. 103. Cf. Dietrich of Freiberg, *De corporibus caelestibus*, 8.1–2, p. 384, l. 66–80. Dietrich draws on Averroes, *De substantia orbis*, c. 1. All citations of Dietrich refer to page and line number of the editions of the *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*.

104 Dietrich of Freiberg, *De origine rerum praedicamentalium*, 5.17, p. 184, l. 117–p. 185, l. 131. Cf. Id., *De visione beatifica* 1.2.1.1.3, p. 38, l. 42–80; Id., *De intellectu et intelligibili*, 11.33.5, p. 172, l. 22–28; Id., *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, 11.20, p. 333, l. 181–203. See also Suarez-Nani 1998.

105 Cf. Dietrich of Freiberg, *De origine rerum praedicamentalium*, 3.24, p. 164, l. 182–186: […] *ens ordinabile in genere simpliciter et per se est ens completum secundum speciem; cuius complementi ratio consistit in eo, ut sit ens per se in habendo suam suam formam substantialem ab agente per se in ordine ad finem per se intentum a natura*.

106 The most sustained discussion of individuation in Dietrich is *De luce et eius origine*, 10.1–13.3, p. 17, l. 79–p. 20, l. 89. Cf. *Expositio* 209B, p. 248, l. 49–65.

human *corpus spirituale*, by Proposition 207 the analogy is drawn explicitly.[107] This coincides with a greater reliance on Dietrich of Freiberg's treatises on the spiritual body and the Resurrection. When the spiritual body is mentioned again, it is placed together with the heavenly bodies in the intermediary region of Dietrich's ontology as a *quasi ens secundum speciem*:

> Ipsum susceptaculum prius est essentia corporis simpliciter quam corporis huiusmodi, et eius forma (scilicet partialis anima) prius unitur essentiae sui susceptibili, ut est essentia corporis simpliciter quam huius corporis. Et per consequens unio animae partialis cum suo susceptaculo praecedit dimensiones, quaecumque sibi fingerentur inexistere, et ex hoc non solum anima partialis, sed etiam ipsius susceptaculum est indivisibile secundum substantiam.
>
> Cum igitur susceptaculum animae partialis, quod primitus animat suo esse et sit immateriale [...] et unio eius cum sua anima praecedat dimensiones—sive dicantur interminatae vel terminatae—, ipsum necessario erit indivisibile secundum substantiam ad instar corporum caelestium, in quibus prius natura unitur anima suo subiecto, inquantum sunt principia seu entia ut simpliciter et constituitur caelum prius natura ut ens simpliciter et quasi ens secundum speciem et deinde determinatur in individuum, ut sit hoc caelum.[108]

How Berthold conceives of this union of the soul with *corpus simpliciter* prior to *hoc corpus*, "after the example of the heavenly bodies", is clearest in his comments on the final Proposition of the *Elements of Theology*, where he undertakes a remarkable synthesis of Dietrich's ontology and the *Clavis* within a kind of rarified narrative of the soul's descent through the heavens which he finds in Macrobius and Proclus.[109] It is perhaps no coincidence that Berthold's trepidations in Proposition 196 disappear after his correction of Proclus on metemsomatosis in Proposition 206.[110] This is perhaps primarily due to his interpreta-

107 *Expositio* 207F, p. 231, l. 207–213: [...] *susceptaculum partialis animae, cum hanc habeat rationem ad susceptaculum divinae animae, quam habet anima partialis ad divinam, sub qua ordinata est secundum substantiam* [...].

108 *Expositio* 208E, p. 236, l. 161–172; p. 237, l. 181–187. Dietrich does not draw the parallel with celestial and human souls as Berthold does. This expansion amounts to making human nature a *per se* element in the order of the whole.

109 Berthold discusses these narratives of descent at length: *Expositio* 206D–E, p. 219, l. 115–p. 222, l. 227.

110 Again in *Expositio* 208E (236,161–172) the same arguments used for heavenly bodies are straightforwardly applied to the human soul's *susceptaculum*. By *Expositio* 211D, p. 262,

tion of the distinction between being and becoming (*in ente*, *in generatione*) as it is presented in Proposition 206. Once the condition of the soul *in ente* is associated with an eternal present, most importantly through the anthropology of the *Clavis*, Berthold can forge an account of the soul's descent into generation which can be harmonised with Dietrich's ontology of the bodies of heavenly souls.

Berthold begins his comments on Proposition 211 by recalling Proposition 65. The human soul, since it subsists in nature and is not an abstraction, can be considered in three ways (*tripliciter considerari*):[111] in the nobler mode in which it pre-exists in its cause, in itself according to existence or "essentially", or according to participation, in that the cause is considered in the effect.[112] The consideration of the human soul *secundum causam* looks to its subsistence in the hierarchy of primordial causes in light of the plurality of its intrinsic formal principles. But before indicating how one ought to understand this mode of subsistence, Berthold introduces several passages from the *Clavis* which "alludes" to this Proclean distinction: "The human is a certain intellectual notion eternally made in the divine mind".[113] However, what he finds in the *Clavis* is more of a dual than a tripartite consideration—one which, in Proclean terms, centres on the difference between the second and third modes of Proposition 65, in that it explains how the human can be considered (*consideratur*) either in the Word of God that is the substance of all things or in itself, either in the general primordial causes or in the particular effects, either as eternal or temporal.[114] As has been stated already, these do not amount to two substances, but to two different reflections (*duplex speculatio*) on the human substance. For the dual and tripartite structures to align for Berthold, he must frame this constitution of human nature in the Word in terms of the (corrected) Proclean doctrine of the partial soul's descents in relation to being and becoming.[115]

---

l. 175–177, it is clear that he understands the individuation of the human soul in more Eriugenian terms: *Ex quibus aperte colligitur nec substantias seu essentias nec rationes rerum descendere in generationem, sed solum earum passiones seu accidentia. Quid autem veritatis in hoc sit circa animam partialem, plenius elucescet*.

111 *Expositio* 211A, p. 258, l. 9–10.

112 *Expositio*, 211A, p. 258, l. 13–31.

113 *Expositio*, 211A, p. 259, l. 32–51 = *Clavis* 252.

114 *Expositio*, 211A, p. 259, l. 57–67 = *Clavis* 254.

115 However, Berthold presents a kind of threefold consideration of primordial causes, substances and spatio-temporal accidents using a lengthy excerpt from the *Clavis* that explains how, in Berthold's words, "neither the substances, essence nor reasons of things descend into generation, but only their properties or accidents". See *Expositio* 211D–E, p. 262, l. 175–p. 263, l. 191, which includes *Clavis* 330–331 (p. 68, l. 227–p. 70, l. 288).

Berthold ascribes to the Platonists a theory of the twofold descent of the soul: "into being by nature and condition" and "into the particular mode of being related to generation".[116] But having refuted the literal reading of the soul's descent which would make its pre-existence temporal, Berthold now speaks of this duality, and the internal narrative within each descent, as a reflection only of our mode of thinking (*secundum modum nostrum intelligendi*). In its first descent, the soul emanates from the Good through the primordial causes into its proper existence. The Good, through the primordial causes, "strengthens the irradiation of itself", so that the first primordial cause, namely primordial Power (*prime virtus*), bestows by its illumination "the possibility to be", and so on through Being, Life, Intellect and Soul, until finally, "through primordial Nature, it [the human soul] joins to itself a spiritual and connatural body".[117] This is described as its "singular existence" and condition, not yet having gone forth into individuals. Berthold then gives an extraordinary, but brief, mixture of allusions to the *Clavis* and Proclus's *Tria opuscula*: unified with its "concreated natural *susceptaculum*", the soul in this mode "stands perfectly in the totality and integrity of human nature, in which all humans are—one human formed after the image and likeness of the primal Good". Crucially, Berthold refers to this first descent as the establishment of the human soul "in being", not "in generation", "beyond place and time, where even now it imitates the presiding gods".[118] Thus Berthold combines Proclus and the *Clavis* by inventing a theory of the twofold descent of the soul: one descent into being, the other into becoming. The first narrates the movement from considering the partial soul *secundum causam* in the causes to considering it *secundum propriam existentiam*, and locates the permanent, spiritual body at its final stage. At this stage, the influence of Dietrich of Freiberg can also be detected in Berthold's characterisation of the human nature constituted in the Word as a "singular

116 *Expositio* 211C, p. 260, l. 91–93.

117 *Expositio* 211C, p. 260, l. 101–p. 261, l. 106: *Deinde secundum modum nostrum intelligendi ipsum prime bonum per donationem primordialium causarum fortificat sui ipsius irradiationem* […]*, per prime naturam coaptat sibi corpus spirituale et connaturale*.

118 *Expositio* 211C, p. 260, l. 109–p. 261, l. 115: *Sic ergo descendens anima per primordiales causas procedit per omnes per se perfectos ordines ipsarum primordialium causarum, ubi semper, plus et plus praemissis donationibus, contrahitur ad animealitatis existentiam singularem et ad unionem sui cum sibi concreato susceptaculo naturali, ubi perfecte stat in humanae naturae totalitate et integritate, in qua sunt omnes homines, unus homo formatus ad imaginem et similitudinem prime boni. Et sic in ente supra loca et tempora collocatur, ubi etiam deos praesides imitatur*. This last phrase is Proclean and Berthold employs it relative to the Platonists generally (Proclus, Dionysius, Macrobius, Boethius); see *Expositio* 206C–D, l. 81–82, 92, 117, 141; 207A, p. 225, l. 18–21; 207B, p. 226, l. 63–p. 227, l. 70.

existence". At last, the analogy between heavenly and human souls is preserved. Berthold has shown that there is a fundamental consensus of the Christian and pagan Platonists even on this difficult doctrine. Just as with the question of the gods in the *Elementatio*, this reconciliation would have been impossible without Eriugenism. As Dietrich's metaphysics of essential causality is extended and modified in that synthesis of Proclus and Dionysius through Eriugena, so his ontology of heavenly bodies is applied in an entirely new domain to the state of human nature *in ente*.

There are two further issues where Dietrich is taken up and transformed in Berthold's exposition of Platonic anthropology: first, regarding the characterisation of the spiritual body itself; and second, in describing how the individual, wayfaring soul might be related to the permanent immaterial body.

One can detect intimations of this theory of the first descent and the constitution of the "integrity of human nature" when Berthold uses concepts from Dietrich to describe the nature of the spiritual body constituted spiritually *in ente*, as distinct from its material state *in generatione*:

> Spiritualitas enim talis aut est contracta per naturam, ex origine scilicet essentiali talis substantiae, et sic susceptaculum, quo primitus utitur anima partialis et quod ipso esse animat, licet sit corpus per essentiam, est spirituale, et hoc spiritualitate, secundum quam abstrahit ab omni loco et situ corporali, contracta per naturam ex origine sua essentiali, secundum quam dependet causaliter ab immobili causa.[119]

For Dietrich, "spirituality contracted by nature", when taken in its essential rather than accidental signification, applies principally to intrinsically spiritual living substances (angels, souls) and equivocally to inanimate spiritual things (spiritual places such as heaven and limbo).[120] In the passage used by Berthold, Dietrich does not mention any innate *spiritualitas* belonging to the paradisal body. In the case of the resurrected body, that *spiritualitas* is only *quasi ab extrinsecus indita*, and thus the spirituality of souls and resurrected bodies differ "equivocally".[121] Whereas certain beings are in their proper place by essence (God, the intelligences posited by the philosophers and, perhaps, heavenly souls, since these are all essential causes), certain kinds of spiritual

119 *Expositio* 208A, p. 232, l. 21–25; cf. Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* 36.8, p. 339, l. 34–40.

120 Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* 36.4, p. 339, l. 15–22.

121 Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus*, 36.8, p. 339, l. 34–40.

substance (angels and human souls) are in their proper place only *incohative* by essence and *completive* or *destitutive*, depending on their merits, by accident.[122] Thus, in this passage from 208A, Berthold innovates by extending the concept of innate *spiritualitas* to the *susceptaculum*, and by adding an allusion to Proposition 207 (*ab immobili causa*), such that the *susceptaculum* itself possesses spiritual properties by nature, by virtue of its origin from an immobile cause *in ente*.

A key feature of Eriugena's doctrine is that the substantial spiritual body is a present condition that is "hidden" until the Resurrection.[123] There is the coincidence of the eternal perspective of God, where human nature subsists, and the accidental, divided condition of material being—again, the substance of the human is one, but is understood in two ways.[124] Berthold must relate the spiritual and corporeal bodies when commenting on Propositions 209–210, where Proclus states that the *susceptaculum* acquires ever more materiality in its descent, and that it remains self-identical even after the descent. Since spirituality and corporeality are not of the same genus, a spiritual substance can "assume" or "be clothed" with corporeality without leaving off its inherent spirituality.[125] The subtlety and omnipresence of the invisible elements that underlie and constitute the elements of sense-experience is taken from the *Clavis* as a sign of, but not equivalent to, the intrinsic subtlety of the spiritual body.[126] Therefore, although Berthold rejects the descent of souls using Theodorus on the eschatological return of all things into their eternal reasons,

122 Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus*, 23.1–7, p. 320, l. 41–p. 321, l. 94.

123 *Expositio* 196F, p. 128, l. 190–194 = *Clavis* 105: *Cum incorruptibile perire non possit, ubi est nunc corpus incorruptibile, quod animae adhaereret, si non peccaret? Magister: In secretis naturae sinibus adhuc latet; in futuro autem saeculo apparebit, quando mortale hoc in illud mutabitur et corruptibile hoc induet incorruptionem*. Cf. *Expositio* 210C, p. 250, l. 110–114; 210D, p. 243, l. 116–120: [...] *ipsum susceptaculum, quo primitus utitur et quod ipso esse suo animat utpote sibi inseparabiliter unitum* [...]. Also, *Expositio* 210M, p. 255, l. 316–320 = *Clavis* 246: *Humana enim natura* [...] *non est secundum hoc consideranda, quod corporeis sensibus apparet irrationalibus animantibus similis, sed secundum hoc, quod ad imaginem Dei condita est, priusquam peccaret. In hac omne, quod Conditor primordialiter creavit, totum integrum manet. Adhuc tamen latet revelationem filiorum Dei expectans*.

124 *Expositio* 211A, p. 259, l. 66–p. 260, l. 74 = *Clavis* 254. Cf. Beierwaltes 1994, p. 82–114.

125 *Expositio* 209C, p. 242, l. 91–p. 243, l. 110; cf. Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* 37.8. Using an earlier passage, in which Dietrich explains how two glorified bodies can be in the same place, Berthold argues how spiritual bodies can be in the same place as corporeal bodies, and so combines the argument with Dietrich's next point about the appearance of Christ to Thomas and the other disciples after the Resurrection; cf. *Expositio* 209A–B, p. 241, l. 37, 44, 60–69 and Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* 31.3–4, 36.9 and 37.7.

126 *Expositio* 210A, p. 247, l. 25–p. 248, l. 47.

beyond time and place, and nature is transcended because nature no longer appears, he never criticises Proclus relative to the substantial endurance of the spiritual body.

The descent of the soul from being into becoming as outlined in Proposition 211 brings us to the second area of Berthold's transformation of Dietrich's thought in the context of Eriugenian exemplarism. The second descent occurs when it is well-pleasing to the primal Good with the advice of its council (*ad beneplacitum prime boni de consilio sui senatus*), when "within human nature it is determined to this singular unity, which deiform unity is specified in intellectuality, and this intellectuality is singularised to the existence of this soul, which finally is particularised by the sensible and vegetative [powers]".[127] Then soul receives a material body, which it uses according to the natural necessities of this mode of being. Berthold holds that the soul is the "mover" rather than the "act" or "form" of the body, which relates to his defense of the doctrine of recollection.[128] That human nature is in the Word and "even now imitates the presiding gods" is one way of saying that there is a latent, ongoing contemplation of God in the ground of the soul. This connection is drawn explicitly in Proposition 207, on the origin of the *susceptaculum* from an immobile cause.[129]

These remarks should be interpreted in light of Berthold's comments on Propositions 188 and 193, which provide an equivalent in the *Elementatio* to Dietrich's theory of the intellect as the essential principle of the soul, and which are in the background to 211E–F.[130] The partial soul passes from intellection to non-intellection. But in every nature whose activity is manifold and imperfect, there must be some recourse to some single, first causal agent. For the soul which sometimes lives according to intellect, therefore, this principle must be

127 *Expositio* 211C, p. 261, l. 117–124: *Existens vero in ente et totalitate naturae humanae, ut dictum est, ad beneplacitum prime boni de consilio sui senatus per descensum secundum* (*scilicet in generationem*) *in hunc mundum destinatur, in quo descensu determinatur intra ipsam humanam naturam ad hanc singularem unitatem, quae unitas deiformis specificatur in intellectualitatem et hoc intellectualitas singularizatur in hanc existentiam huius animae, quae etiam ultimo particulatur per sensuale et germinale. Et sic induit corpus materiale, quo etiam utitur secundum talis modi essendi exigentiam naturalem.* Cf. *Expositio* 24B, p. 130, l. 189–198.

128 *Expositio* 207C, p. 227, l. 78–p. 228, l. 129. Against the Peripatetics, for Berthold, the Platonists hold that the soul descends "by the will of God" (*nutu Dei*) into "an arranged body", that it does not "beg" for its intelligible species, but knows by recollecting its vision during its "natural state". For Dietrich's arguments for recollection, see *De cognitione entium separatorum* 94.6, p. 258, l. 35–42.

129 E.g., *Expositio* 207A, p. 225, l. 19–21.

130 See Dietrich of Freiberg, *De intellectu et intelligibili* II.1–12, p. 146, l. 5–p. 155, l. 81.

incessantly active and intellectual.[131] Berthold allows for some latitude when naming this principle. Aristotle called it the "agent intellect", Augustine the *abditum mentis* (Dietrich had accepted these alternatives), Dionysius the "unity exceeding the nature of the mind", and Proclus the "one of the soul" or the "trace of the One".[132] This extends the equivalence between Aristotle and Augustine maintained by Dietrich, though Berthold clearly prefers the Proclean and Dionysian expressions in terms of a unity beyond the intellect, as is clear, for example, when he states that the individual in its second descent is related to the integrity of human nature through the *unum animae*. Berthold also adopts Dietrich's notion of an inwardness (*intraneitas*) by which soul cannot be said to be joined to the body as a form,[133] where the soul is in a mutual and immediate relation to this grounding principle in its essence, such that "one is in the other" in "substantial identity".[134] Building on Dietrich's own recourse to Proclus on the three modes of subsistence (cause-essence-participation) for his theory of the agent intellect as the essential principle of the soul,[135] Berthold develops an adverbial distinction to explain that the whole (*tota*) soul remains in its primordial causes, proceeds to its proper existence (the first descent) and even into generation. However, it does not descend into generation according to every mode (*totaliter*), since it remains in being (*in ente*), which is the state of its first descent, according to its intellectual being.[136]

For most of its wayfaring life, the soul relates to this inward principle as the ground and efficient cause of its being, not as its form, "although suddenly [*raptim*] and by a certain crossing-over [*transitum*] this happens to some".[137] This rapture belongs to the accidental rather than natural and essential order, though one can say that it amounts to the realisation of the condition that always belongs to the soul.[138] For Dietrich, the beatific vision occurs through

131 *Expositio* 211E, p. 263, l. 199–218.

132 *Expositio* 188E, p. 65, l. 203–232; 193E, p. 103, l. 111–201.

133 *Expositio* 211B, p. 260, l. 84–89; cf. Dietrich of Freiberg, *De intellectu et intelligibili* II.7.3, p. 151, l. 56–65.

134 *Expositio* 188E, p. 65, l. 213–218; 193E, p. 104, l. 161–164.

135 Dietrich of Freiberg, *De intellectu et intelligibili* II.1.2, p. 146, l. 13–22.

136 *Expositio* 211E, p. 263, l. 192–198: *Et sic omnis anima partialis per essentiam et se tota manet in suis primordialibus causis et tota procedit seu descendit non solum in suam propriam existentiam, sed etiam in generationem. Sed non totaliter, quia non secundum omnem modum, quo est in suis primordialibus causis quoad primum descensum, nec secundum omnem modem, quo est in ente, quamvis nihil pertinens ad ipsius talis animae substantiam, prout descendit in generationem, maneat in ente quoad secundum descensum sive in esse intellectuali.*

137 *Expositio* 211E, p. 263, l. 212–216.

138 *Expositio* 211F, p. 264, l. 246–248: *Quamvis enim aliquid eius semper stet in lumine actualis*

the soul's formal union with the agent intellect in the ground of the soul through grace. From him Berthold derives the notion that, once united with their own ground, the blessed see God, for they enjoy the direct cognition of God which has always been theirs in the ground.[139] The content of this union is the cognition of the universe of beings, as Dietrich writes, who gives the example of St. Benedict's rapture as reported by St. Gregory the Great.[140] Going beyond Dietrich, however, because he has sought a logic that can apply to participable souls, both "partial" and "total", Berthold must admit that the souls animating the heavens permanently enjoy the vision to which the blessed are restored by grace.[141] For souls to delight in this contemplation not only by transitory rapture but continually, they must have bodies proportionate to that activity. In Proposition 207, which states that the incorruptible *susceptaculum* must arise from an immobile cause, it is this noetic exigency that guides the discussion of that body's gifts and properties (clarity, subtlety, agility) which he takes from Dietrich. But, as has been noted, whereas Dietrich applies these attributes only to the resurrected body, Berthold applies these attributes to the condition of human nature in its first descent *in ente*.[142] However, there are passages which suggest that, although Berthold blurred the boundaries between human and heavenly souls when accounting for the pristine and abiding condition of human nature with the spiritual body *in ente*, nevertheless he maintained that the highest beatitude of the soul consists not only in being illumined by contemplation and in delight in the fount of all good, but even in being "over-filled" with the clarity of divine light such that the body is glorified through the soul.[143]

Berthold's endorsement of something like an Eriugenian distinction of the general and special return of humanity can be discerned in his discussion of deification as occurring analogously in the microcosm and the macrocosm: all

---

intelligentiae intelligendo se ipsum et suum principium, a quo intellectualiter et cognitive emanat, tamen ista cognitio non est totius animae nisi per accidens. Cf. Imbach 1978, p. 436.

139 E.g., *Expositio* 202F, p. 187, l. 217–p. 188, l. 231.

140 Dietrich of Freiberg, *De visione beatifica* 1.1.4, 5, p. 29, l. 27–32: *Et ex hoc arguit Commentator* Super III De anima, *quod, si intellectus agens qui est intellectus per essentiam et semper in actu, aliquando uniatur nobis ut forma, per ipsum intelligemus omnia entia. Quod videtur aliqualiter concordare cum eo, quod legitur de sancto Benedicto, videlicet quod in quadam mentis elevatione vidit totum universum*.

141 *Expositio* 202F, p. 188, l. 231–233: *Tali autem unione non carent intellectuales animae, verum semper habent eam dono prime Dei*. Cf. *Expositio* 185G–M, p. 24, l. 329–p. 28, l. 471.

142 In 207B, Berthold uses texts from Dietrich on the Resurrection to characterise the natural state of the *susceptaculum*. Cf. Dietrich of Freiberg, *De dotibus corporum gloriosorum* 4–5, p. 272, l. 3–p. 273, l. 36.

143 *Expositio* 209A, p. 240, l. 21–31.

levels of being are preserved but are transformed such that God alone appears in them.[144] At the Resurrection, the spiritual body will have further gifts "from without" according to the order of voluntary providence (merit and punishment), in addition to its inherent spiritual qualities.[145] Thus the return to the integrity of human nature *in ente* would correspond to the universal, general return of creation into the primordial causes:

> Qualis autem et quanta sit qualitas spiritualis corporis, ut sua unione ad animam non impediat etiam gloriam beatitudinis ipsius sic edisserit Theodorus in *Clave*: "Quantum ergo sensus noster capere potest qualitatem spiritualis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectas animas, verum etiam omnem creaturam, quae liberabitur a servitute corruptionis. De quo corpore etiam illud Apostoli dixit: 'Domum habemus non manufactam aeternam in caelis', id est mansionibus beatorum."[146]

Whatever the diversity of spiritual bodies, one will not exclude the other, for place and time will have perished into the primordial causes.[147] Even now the first signs are already present, as the invisible yet material "universal" elements permeate all visible bodies.[148] These phenomena point to the Resurrection from within the natural order.[149] The precise relation between the natural and voluntary order which completes and consummates it, as we have seen, is only hinted at in the *Expositio* which, according to Berthold, treats only the natural order of providence.

3 Conclusion

Berthold's extensive reception of Eriugenism, principally through the *Clavis* and also through the *De causis primis et secundis*, the *scholia* to Dionysius

144 *Expositio* 129B, p. 177, l. 142–p. 178, l. 154, p. 179, l. 198–211, using *Clavis* 313–314.

145 *Expositio* 208A, p. 232, l. 26–28, cf. Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* 36.8, p. 339, l. 36–39.

146 *Expositio* 210C, p. 249, l. 83–91, citing *Clavis* 398 (p. 130, l. 2211–2217).

147 *Expositio* 209A, p. 240, l. 32–p. 241, l. 43, cf. Dietrich of Freiberg, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* 31.3, p. 333, l. 52–58; 209F, p. 245, l. 187–200 = *Clavis* 47.

148 E.g., *Expositio* 210A, 129A.

149 Eriugena admits his difficulties in determining whether the general Resurrection is a natural or gracious event (*Periphyseon* V.898D–906C). He concludes that the Resurrection is natural, but deification is gracious (V.979B–C).

and the *Homily*, makes the *Expositio* by far the most extensive documented reception of Eriugenian thought in the Middle Ages. Berthold's doxographical outlook is developed fundamentally under the guidance of a contingent set of manuscripts and misattributions. Nevertheless, the doctrines presented in these texts have a reciprocal relation to the authority granted to them. His project, which places Proclus, Dionysius and the doctors of the church in a broad consensus of Platonism, would have been impossible without Eriugenism. This has been shown concerning his doctrines of first and last things: by Ezequiel Ludueña concerning the gods or primordial causes and now relative to the *susceptaculum*—two of the most characteristic Proclean doctrines that are excised, as far as possible, in the *Liber de causis*, which Berthold must confront *de novo* without the assistance of an earlier interpretative tradition and which, equally, are the aspects of the *Elementatio theologica* which are perhaps most challenging for Proclus's Christian readers.[150] The Platonism that Berthold seeks to retrieve and reconstitute through compilation, synthesis and conjecture produces a result that is reducible neither to Eriugena nor, evidently, to Proclus. It is a Platonic philosophy of Christianity which understands itself to be the elucidation of the ancient Platonic wisdom that unites St. Paul, Dionysius and Proclus.

The work of Dietrich of Freiberg is a constant companion to Berthold's project, and his influence is equally important for elucidating both Eriugenian doctrines of the gods or primordial causes and of the spiritual body. One might say that, were it not for his apparently profound formation in Dietrich's way of thinking and thorough familiarity his master's entire oeuvre, Berthold would not have been prepared to see the connections between these texts. It would then be fair to say that, in extending Dietrich's principles both upward (from the intelligences to the gods), downward (to the incorruptible spiritual body), when commenting on Proclus's propositions, Berthold is simply Platonising his master or, in other words, finding a logic more appropriate to certain of Dietrich's aims at the expense of others. Further research may reveal the full extent of his debt to Dietrich, as well as illustrate the cultural context for this resurgence of Eriugenian exemplarism and the return to a golden age of Platonism, decidedly with the *Elementatio theologica* rather than the *Liber de causis*, in the Dominican schools of the 14th century.[151]

---

150 As Trouillard (1973, p. 98) observes of Eriugena's reconstitution of pagan Neoplatonism: "Quand on a le bonheur de lire Jean Scot Érigène, on est surpris de découvrir [...] une telle puissance de pensée et d'expression. Celle-ci lui de réinventer, à travers des documents mineurs, plusieurs des intuitions les plus originales du néoplatonisme".

151 These questions, and a more complete contextualisation of Berthold's Eriugenism, are

Bibliography

Manuscripts

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6734

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17341

Primary Sources

Albert the Great, *Commentarii in libros Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), *Opera omnia* XXV–XXX, Paris, 1893–1894.

Albert the Great, *Summa theologiae*, A. Borgnet (ed.), *Opera omnia* XXXI–XXXIII, Paris, 1895.

Albert the Great, *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), editio Coloniensis XXXVII/1, Münster, Aschendorff, 1972.

Albert the Great, *Super Mysticam theologiam et Epistulas*, P. Simon (ed.), editio Coloniensis XXXVII/2, Münster, Aschendorff, 1978.

Albert the Great, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei, libri I, pars 1, quaestiones 1–50A*, D. Siedler (ed.), editio Coloniensis XXXIV/1, Münster, Aschendorff, 1978.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. De animabus. Propositiones 184–211*, L. Sturlese (ed.), Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 1–13*, L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese (eds), Hamburg, Felix Meiner, 1984.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14–34*, L. Sturlese, M.-R. Pagnoni-Sturlese, B. Mojsisch (eds), Hamburg, Felix Meiner, 1986.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 35–65*, A. Sannino (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 2001.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 66–107*, I. Zavattero (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 2003.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 108–135*, F. Retucci (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 2011.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 136–159*, F. Retucci (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 2007.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160–183*, U.R. Jeck, I. Tautz (eds), Hamburg, Felix Meiner, 2003.

---

developed in a forthcoming monograph on Berthold of Moosburg. An earlier version of this paper was presented at the first Colloquium on the *Elementatio theologica* and *Liber de causis* in Paris, 14 November 2015. I am very grateful to the participants in this session for their comments, and in particular to Dragos Calma.

Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 184–211*, L. Sturlese, A. Punzi (eds), Hamburg, Felix Meiner, 2014.

Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, t. I: *Schriften zur Intellekttheorie*, B. Mojsisch (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1977.

Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, t. II: *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, R. Imbach, M.R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan, L. Sturlese (eds), Hamburg, Felix Meiner, 1980.

Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, t. III: *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, J.-D. Cavigioli, R. Imbach, B. Mojsisch, M.-R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese (eds), Hamburg, Felix Meiner, 1983.

Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, t. IV: *Schriften zur Naturwissenschaft, Briefe*, M.R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese, W. Wallace (eds), Hamburg, Felix Meiner, 1985.

Dionysius ps.-Areopagita, *Dionysiaca*, Ph. Chevallier (ed.), Bruges, Desclée de Brouwer, 1937–1950.

Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, P. Lucentini (ed.), Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

Honorius Augustodunensis, *La* Clavis physicae *(316–529) di Honorius Augustodunensis*, P. Arfé (ed.) Naples, Liguori Editore, 2012.

John Scotus Eriugena, *L'Homélie sur le prologue de Jean*, E. Jeauneau (ed.), Paris, Cerf, 1969.

John Scotus Eriugena, *Periphyseon*, E. Jeauneau (ed.), Turnhout, Brepols, 1996–2002.

Liber de causis - A. Pattin, "Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.

Proclus, *Tria opuscula: De providentia, libertate, malo, interprete Guillelmo de Moerbecca*, H. Boese (ed.), Berlin, De Gruyter, 1960.

Proclus, *The Elements of Theology*, E.R. Dodds (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1963; Proclus, *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, H. Boese (ed.), Leuven, Leuven University Press, 1987.

Proclus, *On the Existence of Evils*, J. Opsomer, C. Steel (trans.), Ithaca, Cornell University Press, 2003.

Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, vol. 3, M.F. Moos (ed.), Paris, P. Lethielleux, 1927.

Thomas Gallus, *Explanatio in libros Dionysii*, D. Lawell (ed.), Turnhout, Brepols, 2011.

Ulrich von Strassburg, *De summo bono, liber II, tractatus 1–4*, A. de Libera (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1987.

Ulrich von Strassburg, *De summo bono, liber II, tractatus 5–6*, A. Beccarisi (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 2007.

Secondary Sources

Allen, P., B. Neil (eds) (2002), *Maximus Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford, Oxford University Press.

Beierwaltes, W. (ed.) (1987), Eriugena redivivus. Zur *Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des v. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26.–30. August 1985*, Heidelberg, Carl Winter.

Beierwaltes, W. (1994), *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main, V. Klostermann.

Chlup, R. (2012), *Proclus: an Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Crouse, R. (2002), "Predestination, Human Freedom and the Augustinian Theology of History in Eriugena's *De divina praedestinatione*", McEvoy, Dunne 2002, p. 303–3011.

D'Alverny, M.-Th. (1953), "Le cosmos symbolique du XII^e siècle", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 20, p. 31–81

D'Alverny, M.-Th. (1973), "Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*", in O'Meara, Bieler 1973, p. 170–181.

D'Alverny, M.-Th. (1993), *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, C. Burnett (ed.), Aldershot, Variorum.

De Vaux, R. (1934), *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e–XIII^e siècles*, Paris, Vrin.

Dondaine, H.-F. (1953), *Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Rome, Edizioni di storia e letteratura.

Erismann, Ch. (2002), "*Causa essentialis*. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Érigène", in *Quaestio* 2, p. 187–215.

Erismann, Ch. (2011), *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin.

Gersh, S. (2001), "Berthold of Moosburg and the Content and Method of Platonic Philosophy", J. Aertsen, K. Emery, Jr., A. Speer (eds), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin, De Gruyter, p. 493–503.

Gregory, T. (1977), "L'eschatologie de Jean Scot", in R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie: Laon 7–12 juillet 1975*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, p. 377–392.

Imbach, R. (1978), "Le néoplatonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande", in *Revue de Théologie et de Philosophie* 110, p. 427–448.

Jeauneau, E. (1987), *Études érigéniennes*, Paris, Études augustiniennes.

Lehmann, P. (1917), "Zur Kenntnis und Geschichte einiger Johannes Scottus zugeschriebener Werke", in *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 52, p. 112–124.

Lucentini, P. (1980), *Platonismo medievale: contributi per la storia dell'eriugenismo*, Florence, La Nuova Italia.

Lucentini, P. (2007), *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, Louvain-la-Neuve, Brepols.

Ludueña, E. (2010), "Nicolás de Cusa: una contribución a la historia del eriugenismo", in J.M. Machetta, C. D'Amico (eds), *Nicolás de Cusa, identidad y alteridad: pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Biblos, p. 75–88.

Ludueña, E. (2013a), *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg: Un aporte sobre la Escuela de Colonia*, Saarbrücken, Publicia.

Ludueña, E. (2013b), "Eriúgena en el siglo XIV: Su presencia en la *Expositio* de Bertoldo de Moosburg", in *Scintilla* 10/2, p. 99–154.

Ludueña, E. (2015), "*Creatio* y *determinatio* en la Escuela Renana: de Alberto Magno a Bertoldo de Moosburg", in *Princípios: Revista de Filosofia*, 22/37, p. 77–97.

Mainoldi, E.S. (2005), "Iohannes Scottus Eriugena", in P. Chiesa, L. Castaldi (eds), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo*, Florence, Edizioni del Galluzzo, p. 186–264.

Marenbon, J. (1981), *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

Marenbon, J. (2014), "Eriugena, Aristotelian Logic and the Creation", in W. Otten, M. Allen (eds), *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9–12 November 2011*, Turnhout, Brepols, p. 349–368.

McEvoy, J. (1987), "Iohannes Scottus Eriugena and Robert Grosseteste: an Ambiguous Influence", in W. Beierwaltes (ed.), Eriugena redivivus. Zur *Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des v. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26.–30. August 1985*, Heidelberg, Carl Winter, p. 192–223.

McEvoy, J., Dunne, M. (eds) (2002), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time: Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth and Dublin, August 16–20, 2000*, Leuven, Leuven University Press

Opsomer, J. (2006), "Was sind irrationale Seelen?", in M. Perkams, R.M. Piccione (eds), *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden, Brill, p. 136–166.

O'Meara, J.J., Bieler, L. (eds) 1973, *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press for Royal Irish Academy, p. 98–113.

Pagnoni-Sturlese, M.-R. (1984), "Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg", in K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, p. 115–127.

Pattin, A. (1966) *see Liber de causis*

Pratsch, Th. (1998), *Theodorus Studites (759–826)—zwischen Dogma und Pragma: der*

Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch, Frankfurt am Main, P. Lang.

Retucci, F. (2008), "Tommaso di York, Eustrazio e la dottrina delle idee di Platone", in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (eds), *Per perscrutationem philosophicam: neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Hamburg, Felix Meiner, p. 79–111.

Retucci, F., J. Goering (2010), "The *Sapientiale* of Thomas of York, OFM: the Fortunes and Misfortunes of a Critical Edition", in *Bulletin de philosophie médiévale* 52, p. 133–155.

Steel, C. (2002), "The Return of the Body into Soul: Philosophical Musings on the Resurrection", in J. McEvoy, M. Dunne (eds), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time: Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth and Dublin, August 16–20, 2000*, Leuven, Leuven University Press, p. 581–609.

Sturlese, L. (1985), "Note su Bertoldo di Moosburg O.P., scienziato e filosofo", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, p. 249–259.

Sturlese, L. (2013), *Die Philosophie im Mittelalter: von Boethius bis Cusanus*, Munich, C.H. Beck.

Suarez-Nani, T. (1998), "Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu chez Thierry de Freiberg", in R. Imbach, F. Cheneval (eds), *Albert le Grand et sa réception au Moyen Age. Hommage à Zénon Kaluza*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45, p. 96–115.

Suchla, B.R. (1980), *Die sogennanten Maximus-Scholien des Corpus-Dionysiacum Areopagiticum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Trouillard, J. (1973), "Érigène et la théophanie créatrice", in O'Meara, Bieler 1973, p. 98–113.

Trouillard, J. (1984), "Métensomatose proclienne et eschatologie érigénienne", J. Sojscher, G. Hottois (eds), *Philosophies non-chrétiennes et christianisme*, *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales de l'Université Libre de Bruxelles*, p. 87–99.

Trouillard, J. (2014), *Raison et mystique: Études néoplatoniciennes*, M. Goy (ed.), Paris, Cerf.

CHAPTER 15

Proclus dans la première *quaestio collativa* de Gilles Charlier

Zénon Kaluza
Centre national de la recherche scientifique, PSL, LEM – UMR 8584, Paris

Ayant eu, vers la fin des années 60 et au début des années 70 du siècle passé, l'occasion de consulter assez régulièrement les manuscrits de Gilles Charlier, ceux de sa bibliothèque et ceux contenant ses écrits, dont le *Commentaire des Sentences*, je me suis alors persuadé de la forte présence de Proclus dans son *Commentaire*: non pas massive, certes, mais constante. Répondant donc à l'invitation des amis pour présenter plus en détail ce *Commentaire*, j'ai organisé mon exposé en deux parties. Dans la première, je présente rapidement la présence du théologien parisien dans la recherche historique et son commentaire; dans la seconde je montre la présence de l'*Elementatio theologica* de Proclus dans la *quaestio collativa* du premier *Principium* du *Commentaire*.

1 Gilles Charlier et son époque, son *Commentaire des Sentences* et la première *quaestio collativa*

Pourtant j'ai eu encore une deuxième raison, gardée secrète, pour retourner à Gilles Charlier et à ce moment historique exceptionnel, propice à la rencontre de quelques hommes et de quelques idées que le chancelier Jean Gerson s'est efforcé de faire disparaître de la Faculté de théologie sinon de l'Université. Toutefois, au début de février 1415, Gerson, principal pourfendeur de toute forme du platonisme, a quitté Paris pour se rendre au concile de Constance, sans savoir qu'il quitte Paris définitivement[1]. Quittant sa Faculté modérément affligée, il a sans doute laissé aux jeunes théologiens un peu de liberté et la scène de théologie universitaire peuplée par de grandes figures du passé plus

1 Glorieux 1960a, p. 128. Pour Gerson donnant quelques directives aux Messieurs de Navarre, voir ses *Épîtres* n° 4–7, p. 29–43; et pour son antiplatonisme, voir ses *Duae lectiones contra vanam curiositatem*, p. 224–249; Kaluza 1988, Annexe 1, p. 128–144.

© ZÉNON KALUZA, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_017
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

ou moins lointain, comme celles du Ps.-Denys l'Aréopagite, d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, par deux philosophes grecs – Aristote et Proclus, et au moins trois penseurs musulmans – Avicenne, Alfarabi et Averroès et un juif – Raby Moys, soit Moïse Maimonide. Ils seront tous là, dans les têtes et dans les textes de jeunes théologiens enseignants et contestateurs en cette année académique 1416–1417, quand, dans son collège de Cambrai, Gilles Charlier donnait ses leçons sur les *Sentences*[2]. L'alignement de tels noms laisse supposer qu'Albert le Grand n'est pas loin. La salle réunissait tous les docteurs, bacheliers et étudiants de la Faculté pour assister et entendre chaque année les *Principia*, ces ouvertures solennelles des cours sur chacun des quatre livres des Sentences[3]. Alors, qui, en 1416–1417, aurait pu participer, comme étudiant ou comme bachelier, dans les sessions solennelles des Principia ? Et qui, à Paris, aurait pu manifester une ouverture sur les doctrines néoplatoniciennes, si fortement présentes déjà chez Albert le Grand[4] ?

L'on sait qu'il y a tout d'abord eu à Paris un petit cercle de théologiens découverts par Gilles Gerard Meersseman et appelés « albertistes », à présent mieux connus grâce aux travaux récents[5]. Ces travaux jettent une lumière nouvelle sur le milieu intellectuel parisien, enrichissent nos informations et élargissent la perspective doctrinale qui manquaient gravement encore en 1995[6].

Jean de Maisonneuve (de Nova Domo), étudiant en théologie, n'enseignait qu'à la Faculté des arts, où, au dire de son disciple Heimeric de Campo (van de

2 Swieżawski 1963 ; Swieżawski 1961 établit la date, contestée alors, des leçons sur les *Sentences*. Concernant la chronologie de la vie et des études de Charlier, voir Toussaint 1949 ; Gorochov 1997, p. 609–610 ; Sullivan 2011, p. 134–137. Par rapport à ces ouvrages, je repousse l'année de naissance de Gilles vers, ou même avant 1380, et argumente en faveur de ses études théologique au collège de Cambrai (contre le collège de Navarre) ; voir Kaluza 2015, surtout les notes 2 et 18 de l'introduction. J'y mentionne aussi les travaux récents. On s'imagine aisément Gilles Charlier quitter pour des raisons doctrinales le collège de Navarre, bien surveillé par Gerson depuis son retour de Bruges en septembre 1400 ; Glorieux 1960b, p. 113–114.

3 Glorieux 1969, surtout p. 138–141. L'année universitaire des théologiens s'ouvre le 14 septembre. A partir de ce jour on lit et discute un *Principium* par jour. Ces exercices doivent se terminer avant le 10 octobre. Les cours en théologie sont alors suspendus car les étudiants et les professeurs assistent aux *Principia* des sentenciaires. Cf. Kaluza 1987, p. 259–261, où je cite d'autres travaux ; Zahnd 2016, p. 81–105 (84–87, *Zur Textgattung der principia*). Aux p. 87–93 et 101–105, M. Ueli Zahnd discute et édite les mêmes *gratiarum actiones* de Gilles Charlier que j'ai appelées *Supremum vale* et publiées en 2015 (en réalité en 2016 ; cf. *supra* note 2). Il y note aussi l'existence d'une *gratiarum actio* de Lambert de Monte et de celle de Guillaume de Vorillon.

4 Libera 2005 ; Kaluza 1998.

5 Voir Meliadò, Negri 2011.

6 Cf. Kaluza 1995.

Velde ou Aimeric de Campo), il a restauré la mémoire et les doctrines d'Albert le Grand. Brabançon comme son maître, Heimeric de Campo le dit *primus Parisiensis doctrinae Alberti resuscitator*[7]. Heimeric, maître ès arts à Paris à l'école de Maisonneuve, étudiait la théologie probablement depuis 1415 jusqu'en 1420. Dans les années où Charlier donnait ses leçons sur les *Sentences*, Heimeric était encore un tout jeune étudiant en théologie. À Cologne, puis à Louvain il a d'abord tenté de raviver l'opposition entre les thomistes et les albertistes pour ensuite essayer de les accorder. Il est important de noter que parmi ses premiers écrits on compte un *Compendium divinorum*, traité inspiré fortement par quelques auteurs néoplatoniciens, dont celui du *Liber de causis*[8]. Au concile de Bâle, Gilles Charlier retrouvera non seulement Heimeric, il y rencontrera un autre connaisseur de la philosophie de Proclus, Nicolas de Cues.

Nathalie Gorochov espérait nous faire « connaître [la] culture [des navarristes], leurs centres d'intérêt par la nature des livres qu'ils ont possédés ». Peine pour une grande partie perdue, car, dit-elle encore : « La connaissance de ces bibliothèques d'anciens boursiers [du collège] est bien trop fragmentaire pour permettre une étude approfondie de leurs lectures[9] ». La liste de vingt-trois boursiers ayant possédé ne serait ce qu'un seul manuscrit est, pour notre sujet, peu instructive. Il est cependant certain qu'aucune copie de l'*Elementatio theologica* de Proclus ne se trouvait parmi les livres de la riche bibliothèque de Pierre d'Ailly (70 mss.), de Jean de Courtecuisse (80 mss.), de Nicolas de Clamanges (20 mss.) et de Gilles Charlier (25 mss.) qui l'utilise pourtant[10]. Gilles

7 Meersseman 1933, avec l'édition du *De esse et essentia* de Jean de Maisonneuve ; Kaluza 1986 ; Kaluza 1988 ; Kaluza 1995, p. 210–214, 258. La recherche récente montre la présence, dans les écoles et les universités de l'Empire et de l'Europe centrale, d'un autre courant albertiste, jusqu'alors inconnu ; cf. Calma 2016.

8 Heymeric de Campo, *Compendium divinorum*. Ses écrits commencent à paraître, voir, par exemple, cinq courts écrits dans Heymericus de Campo, *Opera selecta* ; Calma, Imbach 2008 et 2013, étudient et éditent le traité métaphysique *Colliget principiorum*. Ce qui reste des leçons sur les *Sentences* est publié par Hoenen 2002. Moi même, j'ai publié un court commentaire doctrinal d'Heimeric sur l'*Alphabetum*, première partie de son *Testamentum doctrinale* : Kaluza 1992.

9 Gorochov 1997, p. 502. Sur ce point, il est sans importance que Charlier soit logé dans le voisin collège de Cambrai : les comparaisons restent valides. Voir aussi pour le même milieu une contribution de Gilbert Ouy 1989.

10 Ouy 1989, p. 503, 609. Pour la bibliothèque de Gilles Charlier, laquelle jadis m'intéressait beaucoup et dont je me suis occupé de près. Pierre d'Ailly ne se réfère pas à Proclus dans ses *Principia* aux *Sentences*. Chappuis 1993, p. 95, suppose une « interprétation néoplatonicienne » d'un passage de la *Métaphysique* d'Aristote (dans le texte de la p. 158*, § 3) ; et, p. 127, note 213, identifie la prop. 12 de l'*Elementatio theologica* de Proclus comme source de cette interprétation. Même si une belle page de Paul Vignaux, rappelée par Mme Chappuis

Charlier aurait pu travailler sur un exemplaire emprunté à la bibliothèque de son collège, ou sur un manuscrit acheté et puis revendu. En soulevant à nouveau l'interrogation de Mme Gorochov, en limitant aussi sa portée à la seule œuvre de Gilles Charlier, nous allons jeter un coup d'œil rapide sur sa *gratiarum actio* afin de se reconnaître dans ses sources théologiques et de définir avec précision la position occupée par l'*Elementatio theologica* de Proclus.

Les théologiens faisant autorité sont énumérés et respectueusement loués dans cette pièce que Stefan Swieżawski appelle *le discours de clôture* et Ueli Zahnd *die letzte Danksagung* ou *die Dankesrede*. Il se lit dans le ms. 959 de la Bibliothèque Mazarine, aux f. 198va–199^{vb}, et dans le ms. Angers, Bibliothèque municipale, 205, f. 232^{r}–233^{r}, donc à la fin du livre IV du *Commentaire*. Je répète ces noms célèbres, lesquels représentent ceux des tous les théologiens, dans l'ordre établi par Charlier : saint Paul, saint Augustin, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Alexandre de Halès, Bonaventure, Durand de S. Pourçain, Gilles de Rome et Jean Duns Scot[11]. Comme on le voit, il ne s'agit que des « autorités théologiques » n'importe lesquelles, mais de fondateurs de la discipline (Paul et Augustin) et de principaux théologiens parisiens. En fait, le remerciement de Charlier s'adresse à Dieu, aux créateurs de la théologie chrétienne que représentent les docteurs nommés et, finalement, à une école particulière innommée, sans doute celle où Charlier tenait son discours, donc celle du collège de Cambrai[12]. Quant aux sources et *auctoritates* philosophiques, on les trouvera dans le texte même du *Commentaire*. Cependant, pour donner un bref aperçu, je prendrai en considération la *quaestio collativa* du Premier Pricipium de Charlier, en me limitant d'un côté à Aristote et quelques-uns de ses commentateurs (Eustrate, Albert le Grand, l'Aquinate), et de l'autre à Platon, Proclus, *Liber de causis*, le Ps.-Denys l'Aréopagite et Boèce, puis les trois philosophes arabes : Avicenne, Alfarabi (al-Farabi, Farabi) et Averroès, ainsi que du côté de la philosophie juive Raby Moys, c'est-à-dire Moïse Maïmonide[13].

à la note 212, ajoute du poids à sa lecture de d'Ailly, le texte de celui-ci, dense des citations d'Aristote et du Commentateur, visiblement ne laisse aucune place à Proclus. L'idée du bien est alors connue de tous les philosophes et tous les théologiens. Omont 1919, p. 109–120 (texte en ligne), ne note pas Proclus.

11 Jusqu'à présent, seul M. Zahnd 2016 (p. 101 et l'édition), s'est servi du cod. 205 de la Bibl. munic. d'Angers, inconnu de la littérature consacrée à Charlier.

12 Kaluza 2015, p. 332, 336–345 (texte) ; Zahnd 2016, p. 87–93, 101–105 (texte).

13 Dans la mesure de mes possibilités j'indique dans les notes l'origine des citations : ouvrage originale, florilège ou le médiateur. Je ne mentionne qu'à titre d'une rareté la seconde définition de Dieu provenant du *Liber XXIV philosophorum : Deus est spera intelligibilis*…

Le calcul provisoire que j'ai fait en préparant la présente contribution, montre qu'une seule autorité philosophique domine la question collative, celle d'Aristote de la *Métaphysique* et de l'*Éthique à Nicomaque*, avec plusieurs autres ouvrages rappelés occasionnellement. Les trois philosophes arabes sont très rarement évoqués. La tradition platonicienne est, à son tour, dominée par Proclus, auteur de l'*Elementatio theologica*, suivi de près par l'Aréopagite avec le *De divinis nominibus* et, finalement, par Boèce, dont trois ouvrages sont pris en considération : *De consolatione*, *De hebdomadibus* et *De Trinitate*. Le *Liber de causis* semble un peu en retrait, mais moins que Platon.

Le Commentaire de Gilles Charlier est déjà décrit tant par le P. Victor Doucet que par Stefan Swieżawski[14], il ne me reste alors que de rappeler quelques points principaux. Il est le fruit de l'enseignement conduit, comme cela a déjà été dit, en 1416–1417 et clos le 28 juin 1417. Le texte complet du *Commentaire* est conservé exclusivement dans ces deux manuscrits en parchemin, 958 et 959 de la Bibliothèque Mazarine à Paris, dont le premier, Mazar. 958, contient les *Principia* I et II avec les commentaires aux deux premiers livres des Sentences, et le deuxième, Mazar. 959, garde la suite : les *Principia* III et IV avec les commentaires sur les mêmes livres. M. U. Zahnd vient de révéler que le ms. Angers, Bibl. municipale 205, contient aussi une copie des livres III et IV du *Commentaire* de Charlier[15].

La *quaestio collativa*, sujet principal de ce travail, constitue la deuxième partie d'un *Principium* des *Sentences*. Sa première partie, éminemment rhétorique, était obligatoirement un éloge du Maître Pierre Lombard et de quatre livres de ses *Sententiae*. Le caractère doctrinal de la question collative changeait d'une époque à l'autre, mais, presque toujours, cette pièce introductive soulevait des interrogations importantes de nature théologique, ontologique ou épistémologique. Il est aussi à remarquer que chaque collative réserve obligatoirement une place à la polémique avec quelques sententiaires concourants (*socius*, *magister concurrens, reverendus* etc.). Les noms des concurrents de Gilles Charlier sont connus : dans sa question du premier *Principium* il discute avec Gilles de Priches et Jean de Atrio, les deux de la nation picarde, à laquelle appartint aussi

(au lieu de *infinita*) ; por. Mazar. 958, question sur le Prologue *Utrum theologia sit scientia homini necessaria ad salutem*, f. 8^{rb} ; *Il Libro di ventiquattro filosofi*, p. 56–57 et pour les sources *Le Livre des XXIV Philosophes* 1989, p. 93–96.

14 Doucet 1939, p. 405–442, part. p. 412–413 ; Swieżawski 1961. Les manuscrits Angers, Bibl. municipale, 204 et Troyes, Bibl. départementale 778, conservent le seul texte des commentaires aux livres I et II des *Sentences*. Cf. Doucet 1939, p. 405–442 ; Swieżawski 1961, p. 78–79.

15 Zahnd 2016, p. 101.

Gilles Charlier[16]. Le premier *Principium* commence donc ainsi dans le Mazar. 598, f. 1ra :

> Veteres mihi praebuere patres rectam, securam semitam, qua pergo : laudibus dignis Petrum celebrarunt doctum et praesulem Pariseorum. Et ego fidei pugiones et inclita theologorum luminaria universaliter famata per orbem 'post terga metentis[17]', si quo⟨dam⟩modo valeam 'stipulas colligere[18]' et 'micas de mensis dominorum cadentes[19]' avido ⟨or⟩e sumere, disposui.
>
> Inprimis itaque sacrum iaciam et imputribile fundamentum, scriptum 3° Regum, 2°, alias per me sumptum[20], ut ordinatius erat oratio : 'Currus Israel et auriga eius[21]'.

« Char d'Israël et son attelage ! ». Émis par Élisée regardant le prophète Élie partir dans le char de feu, ce cri constitue ici le thème biblique des quatre livres des commentaires de Charlier. Et comme tel, il apparaît en tête du chacun des quatre *Principia*. Les prémices déroutent par le langage codé ou métaphorique, dont le sens se laisse comprendre ainsi. Rempli de sagesse, *auriga noster* ou le conducteur du char (*currus*), n'est autre que Pierre Lombard. Ce « char de sagesse » appartient au Maître du conducteur, Jésus Christ. C'est à Jésus que s'adresse alors la prière pour qu'il daigne accorder à Gilles et à ses auditeurs l'intelligence claire de cette sagesse qui remplit le char, c'est-à-dire des livres des *Sentences*. L'éloge du savant théologien et de son ouvrage, déjà annoncé, se termine au f. 2ra :

> Ad cuius vitae intelligentiam claram nos dignetur assumere suae sapientiae curru dominus aurigae nostri, Iesus Christus, verus filius Dei, qui est benedictus in saecula saeculorum. AMEN.

Suit immédiatement la première question collative :

> Expeditus de primo venio ad secundum, ubi iuxta theuma collationis hunc formo titulum quaestionis : Utrum currus aurigae desiderium boni

16 Swieżawski 1961, p. 83.

17 Jer. 9.22 : *Et cadet… quasi fœnum post tergum metentis.*

18 Ex. 5.7 : *sed ipsi vadant et colligant stipulas.*

19 Matth. 15,27 : *nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum.*

20 Est-ce une allusion à un commentaire biblique de Gilles Charlier ? Un tel ouvrage aurait dû précéder celui de *Sentences*, mais on ignore son existence.

21 2 Reg 2.12 et 13.14. La traduction est de la Bible de Jérusalem.

> camerae civibus attulerit, id est: Utrum bonitas Dei omni creaturae desiderium sui indiderit[22]. Arguitur quod non. Desiderium fundatur in similitudine, Boethius, Regula VIII libri *De ebdomadibus*: 'Omnis similitudo est appetenda…'[23].

La collative achevée au f. 7va, le *Principium* passe au 3^{e} point principal, pour s'achever immédiatement:

> Quantum ad 3^{m}, de honore impenso collegio Cameracensi et huic scholae in persona mea modica, Deo et vobis humilime regratior[24].

2 Dieu comme Bien suprême

L'intitulé de la question pose ainsi le problème: la Bonté divine a-t-elle inspiré (a-t-elle donné) à tout être créé le désir d'elle-même? (*Utrum bonitas Dei omni creature desiderium sui indiderit*). La question considère donc Dieu comme la Bonté créatrice et inspiratrice, selon les deux aspects de son activité créatrice et inspiratrice. Autrement dit, celui qui crée, distribue dans les créatures un appétit, c'est-à-dire un désir de lui-même. On y voit déjà l'annonce d'un double mouvement, celui qui avance, lequel constitue l'être, et celui qui provoque son retournement par le désir. C'est ainsi qu'au point de départ Charlier suggère déjà l'importance de la double causalité divine: efficiente et finale[25].

Suivent alors trois arguments en faveur de la réponse négative (*quod non*), puis les arguments en faveur de la thèse soutenue dans la question (*ad oppositum*) et, finalement, la division de la question. Sa structure est bipartite où la première partie traite de «la Bonté divine et de ce qu'elle a imprimé sur

22 Il me semble que le syntagme *omnes creaturae* traduit en langage plus claire le descriptif *cives camerae*.

23 Boethius, *Quomodo substantiae*, reg. IX (éd. Moreschini, p. 188, 44–45): *Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est*.

24 Les quatre *Principia* de Charlier sont construits de façon identique. La formule de gratitude termine chaque *Principium*, cf. Kaluza 2015, note 18.

25 L'appétit causé par la Bonté divine permettra à Charlier de soutenir, contre Gilles de Priches, que l'amour nécessairement suivra la connaissance de Dieu. Cf. Mazar. 958, f. 5ra: *Sequitur collative quod divinam essentiam clare in patria visam voluntas non potest non diligere, ipsa enim divina essencia alliciat in infinitum voluntatem. Istud pono contra magistrum meum reverendum magistrum Egidium de Priches, qui oppositum posuit in quodam corollario sue 4 proposicionis. Dixit enim in forma quod possibile est creaturam racionalem Deum clare videre et ipsum non diligere*.

les *facies* des créatures : leurs formes et leurs aspects extérieures », alors que la partie suivante soulève la question du mal, lequel s'oppose au bien. Si cette deuxième partie est très courte, la première, en revanche, se développe en trois points, lesquels concernent (a) la Bonté divine envisagée en elle-même ; (b) le premier effet de cette même Bonté créatrice qui est une capacité naturelle (*aptitudo naturae*) du créé de recevoir le bien dans son être, car, précisément, le bien même commence déjà par cette disposition réceptive ; (c) le deuxième effet de la Bonté créatrice qui est une prédisposition et un penchant (*tendentia*) de la nature créée vers le bien[26]. Cela justifie la question portant sur la présence dans la créature universelle du désir du bien. Vient ensuite la seconde partie de la question qui soulève, comme on l'a dit, le problème du mal. L'architecture de la question est donc simple et transparente Voici son schéma :

I partie : *de bonitate Dei et impressione eius super facies creaturarum* ;
(a) *de bonitate Dei in se* ;
(b) *de primo effectu eius qui est aptitudo naturae ad bonum in qua iam inchoatur ipsum bonum* ;
(c) *de secundo effectu qui est inclinatio naturae et tendentia in bonum* ;
II partie : *de malo quod bono opponitur*[27].

(a) *Bonitas Dei in se*

La division de la question suppose une précise distinction des notions : Bonté en tant que telle et son « action », dont les principaux « effets » sont énumérés ; son impression sur les créatures ; l'aptitude de chaque nature créée à recevoir le bien ; l'inchoation ou le commencement du Bien même a déjà lieu dans l'aptitude. Ce point concernant le premier effet de l'action créatrice de

26 Mazar. 958, f. 2^{rb} : *His positis accedo ad positionem quaestionis in qua erunt duo puncta : primum erit de bonitate Dei et impressione eius super facies creaturarum, secundus erit de malo, quod bono opponitur, 'opposita enim iuxta se posita magis elucescunt', 3°* Tho⟨pico⟩rum. *In primo puncto tres sunt uno contextu videnda : primum est de bonitate Dei in se ; secundum de primo effectu eius qui est aptitudo naturae ad bonum, in qua iam inchoatur ipsum bonum ; tercium erit de secundo effectu qui est inclinatio naturae et tendentia eius in bonum.* La référence aux *Topiques* est erronée, cf. *Auctoritates Aristotelis*, p. 245, n. 176 ; cfr. Aristoteles, *Soph. el.*, 174b 5–6, p. 33, 17–19. Elle est aussi, et pour deux raisons, incorrecte, parce que la règle d'Aristote oppose deux propriétés (p. ex. deux couleurs, deux grandeurs etc.), alors que la Bonté divine ou le Bien en soi (considérés comme deux noms de Dieux) ne signifient aucune propriété et parce qu'il n'existe aucun terme contraire ou directement opposé à Dieu. La seconde partie de la question exclut une telle opposition et situe l'opposition entre les effets de la Bonté ; cf. note suivante.

27 Mazar. 958, f. 6^{rb} : *Pro 2° puncto, ubi brevissime de malo agendum est, sit haec unica conclusio : Malum non est naura aliqua.*

la Bonté divine correspond aux effets de la première et nécessairement intérieure action du Bien comme tel. Les seconds résultats de l'action du Bien sont remplis de sagesse, marqués par l'inclinaison de la nature et par la tendance à recevoir un bien : les deux mots *inclinatio* et *tendentia* sont ici presque synonymiques.

Lorsque le texte parle de la nature et de ses caractères ou qualités, telles que *aptitudo*, *inclinatio*, *tendentia*, il parle de la nature créée. La signification du terme *natura* est alors très proche, sinon identique à celle de *creatura*. Ce qui nous attend donc c'est l'examen du Bien dans sa double manifestation : d'un côté le Bien en soi, actif en raison même de la Bonté qui le « constitue », et, de l'autre côté, les traces de cette activité divine laissées dans les créatures, c'est-à-dire les différents biens créés et participés. Alors, même si la question portant sur le mal est annoncée, le mal n'existant pas, elle a comme fonction de faire briller encore plus l'idée du Bien. Le Bien est codé dans la nature créée, comme tel il prend la forme de l'aptitude naturelle au bien, dont le penchant et la prédisposition ne sont que des manifestations inscrites dans l'être créé. À sa manière, l'*ipsum bonum* est donc présent dans la nature créée : il est là comme son fondement ontologique. On s'aperçoit alors pourquoi la catégorie principale de la pensée de Gilles Charlier dans sa question collative est le Bien, principe de toute action, connu dans les deux aspects mentionnés.

Le premier point, portant sur la Bonté divine comme telle, est fondé sur une seule conclusion à partir de laquelle Charlier déduira sept corollaires ou propositions. Voici d'abord la conclusion : « Dieu est par essence la bonté intégrale et parfaite »[28].

Sa première partie : que Dieu est la bonté par essence, est confirmée par une autorité scripturaire, celle de l'évangile selon Matthieu, 19.17 : *Nemo bonus, nisi solus Deus* ; et par une autre, philosophique qui est la proposition 121, légèrement écourtée, de l'*Elementatio theologica* de Proclus : « Tout dieu (ou tout divin) a la bonté pour essence » (*Omne divinum essentiam habet bonitatem*)[29]. L'argument rationnel s'appuie sur la distinction entre le bien *per se* et le bien participé. Or, Dieu ne peut pas participer le bien, car il ne serait plus le premier bien. Il est ce bien qui est son essence[30].

---

28 Mazar. 958, f. 2^{rb} : *Pro primo puncto sit haec unica conclusio : Deus est bonitas per essentiam plena et perfecta*.

29 Proclus, *El. th.*, propos. 121 : *Omne divinum existentiam quidem habet bonitatem*, (Boese. p. 60) ; trad. Trouillard, p. 132 : « Le divin tout entier détient à titre subsistant la bonté ».

30 Mazar. 958, f. 2^{rb} : *Racione sic. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participa-*

Quant à la deuxième partie de la conclusion, affirmant que la bonté divine demeure intégrale et parfaite, elle est d'abord confirmée par trois autorités : une scripturaire (Ex. 33.19 : « Je te montrerai toute ma bonté »), l'autre théologique (Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus*, chap. 5, § 4 : « Dieu n'est pas un existant de quelque manière, mais il a pris en soi tout être absolument et sans limite[31] »), et la dernière philosophique (*Métaphysique* d'Averroès) : « À Dieu ne manque aucune perfection que l'on trouve dans un genre quelconque » (*Nulla perfectio Deo deest que inueniatur in aliquo genere*)[32]. Succède ensuite et pour terminer un autre argument de raison, mais, en fait, emprunté à Aristote. Une perfection appartenant à la nature d'une chose (et ne dépendant d'aucune autre cause) ne peut être enlevée à cette chose et ne peut lui être ajoutée sans changement de sa nature et donc de sa perfection, car on ne peut pas amoindrir ou augmenter sa nature sans la changer. Les objets mathématiques l'illustrent parfaitement, car même une unité ajoutée ou enlevée à un chiffre donné, change la nature de ce chiffre, p. ex. 5 + 1 et 5 – 1 n'est plus 5. Il peut arriver, cependant, par défaut d'une cause quelconque, que la nature demeurant intacte, on constate une perte de la perfection. Cela ne peut jamais avoir lieu en Dieu, car la bonté lui appartient de par sa nature et, comme l'affirme la première partie de la conclusion, la bonté divine reste à jamais intégrale et parfaite[33].

Nous passons aux propositions.

⟨1.⟩ La première proposition. Il n'y a rien en Dieu qui ne soit la bonté (*in Deo nihil est quin sit bonitas*), autremant dit tout ce qui est en Dieu, est sa bonté et il n'y a rien d'autre. La démonstration du corollaire fait appel à la distinction boétienne entre *quod est* et *esse*, entre l'étant et l'être : « Ce qui est (*quod*

---

tive dicitur bonum. Sed Deus non est bonum per participacionem, sic enim non posset esse primum bonum. Igitur est bonum per essenciam.

31 Mazar. 958, f. 2^{rb} : *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in se ipso accepit.* Cf. Denys l'Aréopagite, *De div. nom.* V, 4 ; *Dionysiaca*, I, p. 333–334.

32 Cf. *Les Auctoritates Aristotelis*, p. 126, n. 138 qui renvoie à Averroès, *In Metaph.*, V, com. 21, f. 131 B.

33 Mazar. 958, f. 2va : *Racione sic. Quod alicui convenit ex sua natura et non ex alia causa, minorandum in eo et deficiens esse non potest, quia a natura rei nihil subtrahi potest aut addi, nisi natura varietur. Sunt enim species rerum, sicut numeri, 8°* Metaphysicae, *in quibus unitas addita aut remota variat speciem ; et si natura integra manente, aliqua perfectio inveniatur deficienter, manifestum est quod est ex defectu alicuius alterius causae. Sed bonitas divina convenit ei per suam naturam, ut dixit prima pars conclusionis, ergo ipsa non est diminuta, sed plena et perfecta.* Pour Aristote, cf. *Meta.*, VIII 3, 1043b36–1044a2, A.L., XXV.2, p. 162, 19–22.

est) peut avoir quelque chose en dehors de ce qu'il est lui même. Au contraire, l'être même (*esse*) n'a rien d'autre qui se mêle à lui en dehors de lui-même[34] ». En remplaçant le *quod est* par le substantif *bonum* et l'*esse* par *bonté*, Charlier transforme de la sorte la règle boécienne : « De la même manière la bonté ne peut avoir rien d'extérieur, quoique le bien même puisse avoir quelque chose d'extérieur » et trouve un rapport logique entre cette reformulation et la fameuse définition avicennienne de l'équinité : *equinitas est equinitas tantum* : « C'est pourquoi Avicenne dit : 'L'équinité est seulement équinité et rien d'autre[35]' ». Et une nouvelle explication inspirée par le *De trinitate* de Boèce : « Une forme simple ne peut être le sujet [de quelque chose], mais Dieu, nous le savons déjà, est sa bonté [et rien d'autre]. Alors en Dieu il n'y a que la bonté »[36]. Alors Dieu doit être compris comme l'être pur (*esse*), définit comme bonté pure (*bonitas*), comme une « essence sans plus », une forme simple. Il sera juste de voir dans ce premier corollaire l'extension de la spéculation sur le caractère de l'essence divine qu'est la bonté où il serait impossible de distinguer quoi que ce soit.

Cela une fois établi, Gilles Charlier montre dans quel sens la doctrine qu'il enseigne est celle de Université de Paris. La question collative étant un acte scolaire, Charlier, au nom de cette pureté de la notion de Bonté divine attaque quelques théologiens innomés qui osent, en matière *de divinis*, appliquer la distinction formelle dite *ex natura rei* et affirmer que la sagesse divine n'est pas la bonté divine : *Ex quo patet falsitas dicentium : ex natura rei in divinis sapientiam*

34 Boèce, *Quomodo substantiae*, Reg. IV : *Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest ; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum* (éd. Moreschini, p. 188). La traduction est d'Alain de Libera 1993, p. 251 ; voir aussi p. 250–252.

35 Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, II, tr. V, c. 1, p. 228, 31–36 : *Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum ; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis.* On parle alors de « l'indifférence de l'essence ». Cf. Libera 1999, p. 515 sq. P. Vignaux présente l'usage de cette conception avicennienne dans une étude sur « L'Être comme perfection chez François de Meyronnes ». Cf. Vignaux 1976, p. 265 sq.

36 Mazar. 958, f. 2va : *Sequitur primo quod in Deo nihil est quin sit bonitas. Probatio, et si ipsum quod est aliquid habere possit extraneum, non tamen ipsum esse, Boethius, De* hebdomadibus, *regula 3 (!), ita bonitas nihil extraneum habere potest, quamvis tamen ipsum bonum extraneum aliquid habere possit. Ideo Avicenna : 'Equinitas est tantum equinitas,' et Boethius libro* De trinitate : *Forma simplex subiectum esse non potest, sed Deus est sua bonitas, ut dixit prima pars conclusionis, ergo in eo nihil est nisi bonitas*. Boèce, *De sancta trinitate*, éd. Moreschini, p. 170, 104–106 : *Neque enim subiectum fieri potest : forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt*.

non esse bonitatem etc. Il s'agit à l'évidence des scotistes – formalizantes, critiqués déjà par Pierre d'Ailly et surtout par le chancelier Gerson les prenant pour des platoniciens de son temps[37].

⟨2.⟩ La seconde proposition : la bonté divine est infinie, car elle n'est pas reçue par la matière, laquelle la limiterait nécessairement. Elle n'est donc pas une forme par participation, mais par essence. Et alors elle n'a pas de bornes. C'est pourquoi toute forme reçue est une forme par participation, « mais la bonté divine n'est pas bonne par participation, mais essentiellement[38] ». Charlier évoque ici un texte de Denys, que je n'ai pas réussi à identifier.

⟨3.⟩ La troisième proposition affirme que la Bonté divine n'est qu'une : *tantum est una*. L'être d'une forme infinie qu'est cette Bonté possède toute la perfection de sa nature (*extra ipsam nihil est de illa natura*). Et si elle possède toutes les perfections, alors toutes les perfections de cette nature se trouvent dans une seule bonté (*tota bonitas infinita et subsistens est in una, igitur non sunt plures bonitates infinitae*). La suite du corollaire s'appuie sur l'autorité d'Aristote et sur celle de l'*Elementatio theologica* de Proclus deux fois citée : d'abord pour rappeler que toute la pluralité des participants ont la même unité à l'origine (propos. 5), puis pour affirmer que les êtres provenant d'une unité, « procèdent de leur monade propre » (propos. 110, comm.)[39]. Le propos attribué à Aristote

37 Mazar., 958, f. 2va : *Ex quo patet falsitas dicentium : ex natura rei in divinis sapientiam non esse bonitatem, et sic de aliis. Quod enim dicitur de aliquo 'non inquantum huiusmodi' convenit ei per accidens racione subiecti et non racione formae cui attribuitur…* Cf. Kaluza 1988, s. 127 sqq.

38 Mazar. 958, f. 2va : *Sequitur 2° quod bonitas Dei est infinita. Probatio. Forma finitur per materiam recipientem, ideo omnis forma recepta est participative talis. Neque sensibilia adaequare et comprehendere possunt intelligibilia, neque potentia actum, secundum Dionysium. Sed Dei bonitas non est per participationem, sed per essentiam. Ergo est infinita.*

39 Mazar. 958, f. 2va : ⟨*3.*⟩ *Sequitur ultra quod tantum est una. Probatio. Forma infinita subsistens tota habet perfectionem illius naturae, ergo extra ipsam nihil est de illa natura ; ergo tota bonitas infinita et subsistens est in una, igitur non sunt plures bonitates infinitae. Ideo Aristoteles 5°* Metaphysicae : *'substantia cuiuslibet rei semel est,' et Proclus propositione 5 : 'Omnis multitudo secunda est ab uno'* (Boese, p. 4) *et* 111 : *'Ab uno et ad unum procedit quod est ex propria monade'* (Boese, prop. 110, comm. p. 56,12–13). *Et nisi esset prima bonitas una, unumquodque esset plura bona et nihil unum aut simpliciter aut analogice.* Cette dernière conclusion tirée du 3^{e} corollaire prouve bien que Charlier s'inspire aussi du commentaire de la proposition 5 de l'*Elementatio*. Aristote analysant la catégorie *quale* introduit la notion de différence *secundum substantiam*, laquelle différencie, entre autres, les immuables objets mathématiques, comme p. ex. les nombres cardinaux. Ceux-ci, en dehors de leur quantité possèdent une qualité, celle qui les constitue une seule fois dans leur substance. Aristote, *Meta.*, V 14, 1020b7–8, AL XXV.2, p. 25–27 : *nam substantia cuiuslibet quod semel, ut sex non bis tres sunt sed semel ; sex enim semel sex.*

(*substantia cuiuslibet rei semel est*) déforme la pensée du Philosophe qui parlant des objets immuables mathématiques appelle 'substances' les nombres cardinaux, constitués une fois pour toute dans leur *qualité*, laquelle ne résulte donc d'aucune opération mathématique. Aristote latin dit ceci : *Substantia cuiuslibet numeri semel est*.

⟨4.⟩ La quatrième proposition affirme que Dieu est le bien suprême (*summum bonum*). Cela découle du corollaire où il est dit que la bonté divine est infinie. Puis, ce qui est affirmée selon l'essence est plus vrai que ce qui est dit par participation. Or Dieu est *verissime bonum*, et donc *summum bonum*, parce qu'il est bon par son essence. Dans le premier livre du *De trinitate*, saint Augustin affirme que « la Trinité des Personnes divines est le bien suprême qui se perçoit par les intelligences les plus claires[40] ». À son tour Proclus, dans la proposition 8 : « Le bien primordial, qui n'est rien d'autre que le bien, devance (*praecedit*) tous les êtres qui, de quelque manière que ce soit, participent au bien[41] ». Ma traduction est pourtant incertaine, car je ne sait pas comment Gilles Charlier a-t-il compris le verbe *praecedo*, lequel, en cet endroit précis correspond au verbe grec *hegéomai* rendu, dans la traduction greco-française de Jean Trouillard, par *dominer*. Un deuxième embarras est causé par une petite omission de deux mots dans le propos de Proclus cité par Charlier – cette omission peut être voulue. Je la signale dans la note.

⟨5.⟩ La cinquième proposition exclut tout mal de Dieu, d'abord parce que son bien est infini, donc sans limites, et puis parce que ce qui est en Dieu, il y est essentiellement[42].

---

40 Je n'ai trouvé que le propos sur l'expression *purgatio mentis nostrae*, cf Augustin, *De Trinitate*, I, i, 3, p. 90–92.

41 Mazar. 958, f. 2va : *Sequitur ultra quod Deus est* (2^{vb}) *summum bonum. Patet ex infinitate suae bonitatis etiam quod per essentiam dicitur verius quam quod participative. Sed solus Deus est per suam essentiam bonus, ergo est verissime bonum ; ideo summum. Unde Augustinus I* De trinitate : *'Trinitas divinarum Personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur', et Proclus propositione 8 : 'Omnia qualitercumque participantia bono praecedit quod prime bonum* ⟨*et quod*⟩ *nihil est aliud quam bonum'. Sequitur quod Deus est bonum omnis boni. Patet ex dictis.* Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 8, éd. Boese, p. 7. Voir *L'index latino–graecus* de l'édition citée, p. 125, s.v. *precedo* et la traduction de Trouillard, p. 65–66.

42 Mazar. 958, f. 2^{vb} : *Sequitur ultra quod in Deo nullum potest esse malum. Patet, quia est bonitas infinita et unumquodque infra suos terminos comprehendit, ut nihil extraneum capere possit. Ideo Prima canonica* Jo. 20 (1Ioh 1,5) *dicitur : 'Deus lux est et in eo tenebrae non sunt ullae'. Et praeterea quidquid in Deo est, est essentialiter* (ms. eternaliter). *Si ergo malum esset in Deo, esset malum per essentiam. Sed hoc est impossibile, ut infra patebit.*

⟨6.⟩ La sixième proposition : rien n'est contraire à la bonté divine. Les formes contraires ayant en commun la nature et ainsi un genre commun, appartiennent au même genre. Mais Dieu ne se limite à aucune forme générique et par conséquent rien n'est lui contraire[43]. C'est pourquoi Avicenne et Algazel affirment, dans leurs *Métaphysiques*, que rien ne peut être égal au Premier, lequel n'a aucun consort, aucun être similaire qui lui soit opposé ou même adverse[44]. Cela une fois établi, Gilles Charlier indique la fausseté tant de la doctrine de Mani et de ses prédécesseurs jusqu'à Empédocle, que de la liste des principes opposés, composée par des pythagoriciens et transmise par Aristote[45]. Telles sont les conséquences théologiques et philosophiques qui découlent de cette sixième proposition.

⟨7.⟩ La septième proposition soutient qu'en Dieu il n'existe aucune puissance passive (*potentia passiva*), car la puissance séparée de l'acte est la racine du mal. L'idée suit une maxime d'Avicenne, connue et répétée quelquefois par Albert le Grand, selon laquelle *bonum est indivisio actus a potentia*. En revanche, en admettant en Dieu une puissance passive, nous accepterions en Lui le mal, en nous mettant encore une fois en contradiction avec les philosophes Arabes, Avicenne et Algazel, pour qui, en delà de la Lune le mal n'existe pas[46]. Il s'agit d'un peu plus que ne le dit Charlier. En effet, d'après Albert le

43 Mazar. 958, f. 2^{vb} : *Sequitur ultra quod bonitati divinae nihil est contrarium. Probatio. Contrariae formae sub unius generis ambitu continentur, quia et illarum una est communis natura, et ita unum commune genus. Sed Deus nulla generis figura clauditur, ergo nihil est ei contrarium.*

44 Mazar. 958, f. 2^{vb} : *Ideo Avicenna et Algazel in suis* Metaphysicis *dicunt primum non habet consortem, comparem, similem, oppositum aut adversum.* Avicenne, *Liber de philosophia prima*, X, c. 2, t. II, p. 534, 29–30 : *Non oportet autem ut detineat eos circa cognitionem alicuius rei de Deo, nisi circa hanc scilicet quod est unus, vivens, non habens similem* ; et p. 535, 47–50 : *Immo oportet ut insinuet eis gloriam Dei et magnitudinem eius* [...] *et cum hoc dicat eis quod non est sibi aliquid compar vel simile.*

45 Mazar. 958, f. 2^{vb} : *Patet ibi falsitas Manicheorum* (*a Manic haeretico de regione Persidis sic dictorum*)*, ponentium duo principia prima, unum Lucis, alterum Tenebrarum. Et iste Manic a Marcho haeretico et inde a Marchianistis sumpsit hanc haeresim. Et isti adhuc prius originem sumpsisse videntur a pictura speciali Empedoclis, qui posuit duo principia pincipalia, litem et amicitiam. Similiter patet falsitas picturarum ponentium duas coelementationes primas, unam bonorum aliam malorum, ad invicem oppositas, ut recitat Aristoteles* 1° Metaphysicae. Respectivement Aristote, *Meta.*, I 4, 984b33–985a10, AL XXV.2, p. 15, 23–16, 11 ; et *Meta.*, I 5, 986a22 sqq., AL XXV.2, p. 18, 22–19, 4.

46 Mazar., 958, f. 2^{vb} : *Sequitur ultra quod in Deo nulla est potentia passiva – est enim potentia distans ab actu radix mali. Ideo Avicenna : Bonum est indivisio actus a potentia. Si ergo in Deo esset potentia* (*quae non esset actus*)*, qualis est potentia passiva, in Deo posset esse malum, cuius oppositum patuit, et contra Avicennam et Algazelem dicentes : ultra orbem Lune non est malum.* Respectivement Avicenne, *Liber de philosophia prima*, IV, chap. 2, t. I, p. 212,

Grand, l'étant par puissance est la racine de la puissance passive, et l'étant par acte racine de la puissance active. Alors, si en Dieu il n'y a pas de puissance passive, c'est parce que Dieu n'est pas un étant en puissance. L'étant *in potentia* n'est qu'une modalité de l'être (*modus entis*), seul l'*ens* est l'étant au sens absolu[47]. Par ailleurs, dans son *De causis et processu universitatis*, Albert affirme : « De lors que, dans le V livre de la *Métaphysique*, on définit la puissance de deux manières, il est reconnu que la puissance passive ne peut d'aucune manière exister dans le premier »[48].

⟨8.⟩ La dernière proposition de cette première partie de la question énumère les « qualités du Bien suprême », qui est très riche et très beau (les deux vont ensemble), le plus parfait, donc existant *per se*, très joyeux et possédant une vie heureuse. Les confirmations de ces attributs étant faites rapidement, elles constituent un bouquet de fleurs (*flores* ou *auctoritates*), parmi lesquels il faut signaler l'apparition d'une nouvelle *auctoritas* de Charlier, à savoir le Commentaire de Michel d'Ephèse sur le livres IX et X de l'*Éthique à Nicomaque*, traduit par Robert, évêque de Lincoln. C'est à propos de la délectation, sujet principal du livre X, que Michel d'Ephèse examine le rôle de la délectation dans notre agir : est-elle toujours le complément de l'action humaine ? Michel répond en prenant l'exemple de la beauté (*pulchritudo et decor*) d'une jeune personne, dont les membres et les autres parties du corps composent un ensemble harmonieux, une *commensuratio* qui accompagne (*coest*) celle-ci au refleurissement de la nature : *flos reflorescens* et que Charlier exprime par *refloritio naturae*.

> Sequitur ultra quod summum bonum est ditissimum per se, sufficiens, nobilissimum, pulcherrimum, laetissimum et vitae fecis. Quod ditissimum, in Psalmo ⟨15,2⟩ : 'Bonorum meorum non eget' et alibi ⟨Ps. 49 12⟩ : 'Meus est orbis terrae'. Quod pulcherrimum : quia optimum ; modo 'bonum laudatur ut pulchrum', Dionysius, 4 capitulo *De divinis nominibus*[49]. Quod propinquitas nominis ostendit, in graeco bonum enim dici-

43–44 : *Potentia enim est imperfectio et effectus est perfectio, et bonum in omni re non est nisi ipsam esse in effectu* ; Ibid., IX, cap. 6, t. II, p. 498, 6–7 : *Omnes autem causae mali non inveniuntur nisi in his quae sunt sub orbe circulo lunae*. Ainsi, la discussion engage la cosmologie avicennienne.

47 Albert le Grand, *Metaphysica*, t. I, V, tr. 3, c. 12, p. 250, 32–50. Les remarques d'Albert éclaire le texte d'Aristote (*Meta.*, V 12, AL XXV.2, p. 99–101), où le Philosophe donne les bases conceptuelles pour expliquer le changement (*mutatio*).

48 Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, p. 37, 77–84.

49 Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus*, IV, 7 ; *Dionysiaca*, I, 178 : *Hoc bonum laudatur a sanctis theologis et sicut pulchritudo et sicut pulchrum* (…).

> tur 'calos' per unum *l* et pulchrum 'callos' per duplicem *l*[50]. Quod laetissimum patet per Aristotelem 10° *Ethicorum*: 'Perficit operationem propria delectatio'. Et Michael Ephesius: delectatio est refloritio naturae in naturali habitus operatione non impedita[51]. Sed Deus habet intellectualem operationem perfectam et non impeditam. Quod autem eius vita sit beata patet, quia perfectissima et laetissima[52].

Toutefois, en nous rappelant les richesses du Bien suprême, ce dernier corollaire nous permet de passer au point suivant qui est, précisément, leur communication aux créatures et les effets produits par la largesse infinie, dont le premier et principal est l'*aptitudo naturae ad bonum in qua iam inchoatur ipsum bonum*.

(b) *Effectus Bonitatis*

Le second point de la question est construit selon le même modèle que le premier: on y lit une série des propositions, qui commencent par un *sequitur quod* et semblent découler soit l'une de l'autre, soit toutes d'un premier, inscrit en tête comme axiome ouvrant cette nouvelle suite des conséquences. Voici donc cet « axiome » et la raison qui le confirme d'une manière laconique: *Suae bonitatis divitias Deus aliis a se communicat. Probatur, quod infinite bonus*. Cette raison est immédiatement renforcée par l'autorité du Pseudo-Aréopagite affirmant dans le *De divinis nominibus* que « L'Amour divin ne laisse pas Dieu demeurer sans progéniture » (*Divinus amor non sinit ipsum esse sine germine*)[53].

---

50 Cf. *Dionysiaca*, I, p. 180: (...) *unde et calos dicitur et sicut tota in totis congregans*. Albert le Grand, *Super Dionysii De divinis nominibus*, IV, n. 77, p. 186, 20–32: *Deinde ponit tertiam conditionem ⟨pulchritudinis⟩* (...). Cet important paragraphe s'achève par une critique de la traduction érigénienne: *Unde et pulchrum apud Graecos dicitur 'kallos', quasi 'vocans', et nota, quod in hoc fuit deceptus alius translator: 'kallos' enim per duplex 'l' scriptum significat 'pulchrum' apud Graecos, per unum vero 'l' significat 'bonum', et ideo semper transtulit 'bonum' pro 'pulchro', et ideo in parte ista alia translatio est tota vitiosa.*

51 Aristote, *Eth. Nic.*, X 4, 74b31–75a2, AL, XXVI 1–3, p. 352, 22 et p. 353, 9–10: *Perficit autem operacionem, delectacio, non habitus qui inest* (...). Le texte est repris dans le Commentaire de Michel d'Éphèse, *The Greek Commentaries*, p. 363, 62–68; commentaire de Michel d'Éphèse, ibid. p. 372–373. Je me réfère à la p. 373, 35–39: *Quemadmodum enim pulchritudo et decor, usque quo utique partium et membrorum ad invicem et ad totum salvatur commensuratio, coest ipsi – huic enim commensurationi supervenit et velut lux quaedam vel flos refulgens vel reflorens – sic delectatio semper coest operationi, potentissimae videlicet.*

52 Mazar. 958, f. 3$^{vb–ra}$.

53 Denys l'Aréopagite, *De div. nom.*, IV, 8; *Dionysiaca*, I, 201: *Et est divinus amor bonus boni propter bonum; ipse enim bonum operans existentium amor, in bono secundum excessum*

Gilles Charlier établit ainsi un lien discret entre la thèse néoplatonicienne sur le Bien suprême communicant le *bonum* à toutes les créatures et l'idée de la fécondité divine enracinée dans l'Écriture. Heimeric de Campo, qui, comme je le pense, fut présent lors de la discussion autour de la première *quaestio collativa* de Charlier, est revenu plusieurs fois sur ce thème de fécondité divine, en s'appuyant toutefois sur le verset d'Isaïa 66.9 : *Si ego qui aliis generationem do, ipse sterilis ero ?*[54] Albert le Grand, dont le commentaire suit attentivement la lettre du *De divinis nominibus*, trouve dans le passage IV 8, cité à l'instant, le langage imagé et métaphorique. Il l'admet pourtant en se référant discrètement au verset Gen 1,26 et en considérant les *rationes similitudinis* comme *flores divini*[55].

Commencent alors deux longues séries d'explications et de précisions qui éclairent les résultats de la communication – Charlier dit "l'ensemencement" – du bien par le Bien suprême. Prise dans un schéma général, cette communication est double, ainsi que son résultat. Le premier en est la *coaptatio potentiae* (ou *naturae*), c'est-à-dire l'établissement d'un rapport proportionné entre la puissance de la nature et de l'acte reçu. Il s'agit d'une sorte de proportion rappelant la *commensuratio*. Plus loin la *coaptatio* sera appelée *aptitudo naturae vel potentiae ad bonum*. L'autre résultat est fondateur dans le créé d'une inclinaison de cette-même puissance vers le bien[56]. Finalement deux passions les plus élémentaires et les plus générales correspondent aux deux résultats : l'amour au premier, le désir au second.

Charlier décide alors d'aborder le problème de premiers effets de la communication du bien à l'égard de chaque créature. Il la décrit comme action

---

praeexistens, non dimisit ipsum sine germine in se ipso manere. Cfr Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, p. 214, 32–43.

54 Le verset Is 66, 9 est cité dans le *Commentaire du Pater noster*, cf. Heymeric de Campo, *Testamentum doctrinale*, pars II : *Oratio Dominica*, ms. Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 11571–75 (*Catalogue* de Van den Gheyn n° 2177), f. 141va et pour la citation f. 141^{vb} ; cf. Kaluza 2011, p. 532–534. Heyemeric de Campo, *Tractatus de naturali veritatis catholice analesy*, p. 190.

55 Albert le Grand, *Super Dionysium De div. nom.*, op. cit., IV, n. 120, p. 215,11–16 : *Ad primum vero dicendum, quod quamvis creatura procedat in diversitate essentiae a primo, procedit tamen sub rationibus similitudinis essentiae primae secundum imaginationem et vestigium ; unde illae raciones sunt quasi quidam flores divini, et propter hoc potest congrue dici 'germen' creatura sui creatoris*. Cf. Gen. 1,26 : *Et ait ⟨Deus⟩ : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Cf. Libera 2005, p. 185–186.

56 Mazar. 958, f. 3ra : *Sed quia boni respersio in creaturis est duplex, secundum duplicem eius effectum – quorum unus est coaptatio et proportio ad suum bonum, alter inclinatio potentiae ad illud penes quod duae primae et communissimae passiones inveniuntur in omnibus modo suo – amor iuxta primum, desiderium iuxta secundum. Ideo primo de primo effectu* (…).

généreuse qui fixe dans les êtres leur caractère ontologique et leur accorde l'*inchoatio boni*, dont je n'ai trouvé aucune explication C'est ainsi qu'une forme exacte est plantée dans chaque chose[57].

> Ideo primo de primo effectu Primi boni in creaturis, scilicet aptitudine naturae vel potentiae ad bonum, infero quod super omne quod est Bonitas divina liberaliter se diffundit praefigendo rebus modum et mensuram, et in hoc boni inchoationem omnibus, quae sunt. Et sic in forma bona plantatur omne quod est, ut loquitur Dionysius.

Au moment même de la réception des biens mentionnés, la chose créée, richement dotée, commence de se tourner vers sa fin (*in suum finem*). Au début, quand son intelligence de l'inclinaison reste encore imparfaite, ce mouvement est faible : la créature ne sait pas encore que l'*inclinatio* doit correspondre à toute *aptitudo naturae* ou *potentiae*, dans laquelle l'inclinaison est fondée. Elle est là, comme une forme par laquelle on se dirige vers la fin[58].

L'importance de la cause finale est immédiatement soulignée. En effet, la communication du bien ne dépend d'aucune manière de la cause efficiente, qui marque le moment initial des choses, mais directement de la fin, qui est le terme des choses. En revanche, c'est le bien dit *boatus* qui *boat*, autrement dit *vocat*, et attire les choses comme leur fin. Dieu retourne (*convertit*) vers lui, comme vers la fin toutes les choses par un tel appel. Un argument soutient cette opinion. Or, si tout agent agit en fonction d'une fin, la mise en ordre des choses par rapport à une fin est aussi large que l'*exitus* de choses opéré par l'efficiente autrement, on serait obligé d'admettre que l'*exitus* provient d'un principe fortuit, quelque part mal formé par la tension de la fin (*intentio finis*)[59].

---

57 Mazar. 958, f. 3ra. Les termes *modus* et *mensura* viennent de la théologie augustinenne, alors que *inchoatio formarum* dépend de la largesse créatrice. À propos du concept d'*inchoatio*, cf. Libera 2005, p. 165–166 et 178. L'allusion finale renvoie à Denys, *De div. nom.* IV, 4 ou V, 8 ; *Dionysiaca*, I, 166–167 ou 357–360. Cf aussi Albert le Grand, *Super Dionysium De div. nom.* (cf. note 50), p. 162, lemme du texte et comm. 57–58 ; p. 323, lemme du texte et comm. 34.

58 Mazar. 958, f. 3ra : *Sequitur ultra quod in illa receptione iam incipit res in suum finem converti, sed imperfecte et quasi materialiter, quia nondum intelligitur habere inclinationem in illum secundum totam aptitudinem in natura, ut tendat in finem, in qua fundatur inclinatio, quae se habet sicut forma qua tenditur in finem.* Pour la notion de *conversio*, cf. Hadot 1999.

59 Mazar. 958, f. 3ra : *Sequitur ultra quod diffusio boni pertinet ad finem et non ad genus cause efficientis. Patet ex dictis, efficiens enim inquantum tale non est rei terminus sed initium. Bonum vero boat, id est vocat et trahit omnia ad se tamquam ad finem. Ex quo patet quod*

S'agissant de la finalité et des causes finales, Charlier constate une multitude et une variation des fins, mais aussi le fait que ces fins sont hiérarchiquement ordonnés, avec au sommet, une fin médiane. L'existence de la fin ultime médiane au sommet des structures ou séries ordonnées des étants assure le transfert des richesses venant du Premier vers les étants. Car, en fait, tel est le chemin de toute la communication des richesses obtenues par participation. La communication des richesses par la fin médiane dans les séries ordonnées ne se fait pas à partir d'un trésor propre, lequel dans chaque cas est « emprunté », car obtenu par participation à la cause ultime. Empruntant à son tour un exemple à la médecine, Gilles Charlier illustre l'organisation d'une série des causes et effets. Alors, chaque diffusion du bien par une cause médiane et toute participation entre un effet et sa cause se font en vertu de la bonté divine qui est la fin ultime de tout[60].

Le passage qui suit ne mérite pas ma mauvaise traduction ni paraphrase qui l'aurait privé de son caractère inattendu chez un théologien. Sans l'évaluer, je le donne tel quel[61] :

> Sed quia emanatio bonorum non solum pensatur secundum virtutem boni, eo quod sic in infinitum flueret inferius, sed etiam secundum ordinem rationis, cuius est praefigere formam et modum rebus, et sapientiae, cuius est ordinare, 1° *Metaphysicae*, ideo processio bonorum et pulchrorum a Deo fit in creaturas secundum ordinem quaedam illustrando clarius, quaedam obscurius, ⟨ut⟩ habet Aristoteles 1° *Celi*[62]. Quem ordinem quidam theologi poetae subobscure tetigerant, dicentes quibusdam communicatam esse bonitatem in sempiternum, quia gustaverant nectar et manna, aliis tamen cum defectu, quia cibum istum et ambrosiam non

---

hec vocatio fit per hoc quod omnia Deus convertit in ipsum – manifestum est ex dictis. Et hoc arguitur sic. Omne agens agit propter finem, ergo ordinatio rei in finem ad tantum se extendit ad quantum exitus rei ab efficiente principio. Alioquin esset exitus rerum a principio casuali, quia in aliqua sui parte non esset informatus intentione finis. Cf. Libera 2005, p. 184–189.

60 Mazar, 958, f. 3$^{ra–rb}$: *Sequitur ultra, si aliquid citra Primum sit aliorum finis, sub fine ⟨ultimo⟩, suas participatas divitias communicabit his, quae sunt ad ipsum non ex propriis thesauriis, sed ab ultimo fine mutuatis. Probatio, in omnibus finibus ordinatis finis ultimus est finis omnium praecedentium, ut si potio | conficiatur ut detur, datur ergo ut purgetur, purgatur ut extenuetur, extenuatur ut sanetur, sanitas est finis extenuationis, purgationis et confectionis. Sed Deus est ultimus finis omnium, nihil ergo nisi virtute bonitatis divinae influit divitias pertitae bonitatis. Ideo solius Dei actio est larga, liberalis et magnifica, ut habet Avicenna.*

61 Mazar. 958, f. 3^{rb}.

62 *Auctoritates Aristotelis*, p. 161, n. 30 ; Aristote, *De caelo*, I 9, 279a28–30.

gustaverunt, ut recitat Aristoteles 3° *Metaphysicae*[63]. Alios poetas recitat Johannes Bocatii sic dixisse : Summus deus qui vocatur Demongorgon, ⟨qui⟩ primo genuit Litigium in quo significatur rerum distinctio, consequenter Pan fratrem Litigii, ubi significantur naturales instinctus ad proprias operationes, consequenter tres filias, quas philosophi 'Fata', poetae 'Parcas' dicunt : Clotho, Lachesim et Atropos[64].

Pour terminer ma présentation de la première *Quaestio collativa* de Gilles Charlier, présentation nécessairement partielle et trop superficielle, j'aimerais encore jeter un rapide coup d'oeil sur ses dernières conclusions, dont l'argumentation engage quelquefois l'autorité de Proclus.

La thèse centrale est celle-ci : lors du retour de la chose vers la fin, l'influence du Bien ne compose pas (= ne se met pas à composer une union avec) la chose, mais la simplifie. Or toute forme à la fin de son mouvement est plus simple qu'au milieu de la route et quand la chose est déjà acquise et unie à sa fin, la similitude de l'être premier et simple lui sera son ultime perfection[65].

1. Parlant de l'écoulement du bien lors du retour d'une choses vers la fin, Charlier affirme : cet écoulement préserve les choses (*salvat*) dans leur être sans ses mêler avec elles (*ista influentia res salvat in esse praeterquam eis commisceatur*). L'argument en faveur de la première partie est emprunté à l'*Elemantatio teologica*, proposition 11, dit Charlier ; en fait il s'agit du commentaire de la proposition 13[66]. La seconde partie de la conclusion est confirmée par la thèse connue de tous, selon laquelle « le flux divin ne communique en rien avec les créatures, car l'être de Dieu et son opération sont sa substance », et parce que Dieu est séparé des choses selon son *quod est*, il l'est aussi selon ses opérations[67]. Dans le cas contraire, l'influence de Dieu ne simplifie pas les choses. Charlier ajoute

63 Aristote, *Meta.*, III 4, 1000a9–19, AL 25 2, p. 52, 20–53, 3. Cf. Albert le Grand, *Metaphysica*, p. 126–127. Cf. Thomas d'Aquin, *In Metaph.*, III, lectio 11, n. 468.

64 Le texte de Boccace se lit en ligne : http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/boccaccio_genealogiae_01/texte.htm. Introduction et premier chapitre.

65 Mazar., 958, f. 3va : *Sequitur ultra quod influentia boni quae est in retractu rei ad finem simplificat et non componit res. Patet ex dictis*.

66 Mazar., 958, f. 3va : *Sequitur ultra quod ista influentia res salvat in esse praeterquam eis commisceatur. Probatur prima pars, unitate omnia salvantur et dispersio unumquodque facit exire a substantia, habet Proclus, propositione 11.* Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, éd. Boese, p. 10, prop. 13, 5–6 : *uno salvantur omnia* (…).

67 Charlier revient sur le problème dans son *Commentaire*, livre I, dist. 37 (ms. 958, f. 94^{rb}), question : *Utrum Deus sic sit in rebus omnibus quod commisceatur eis aut non et quid sit ipsum commisceri rebus*. Voir aussi note suivante et Swieżawski 1961, p. 81.

ici l'autorité de Proclus, la proposition 122 : « Tous ce qui est divin (*Omne divinum*) est retiré de ce qu'il pourvoit » ; puis celle d'un bref fragment du commentaire de la même proposition, et finalement la proposition 20 du *Liber de causis* : *Prima causa regit res, praeterquam commisceatur eis*[68].

2. Le corollaire suivant affirme : la bonté d'être, d'exister (*essendi*) des creatures dépend incontestablement du Premier. L'argumentation par l'autorité s'appuie sur celle d'Aristote (*Métaphysique*, l. 11) : *primum in unoquoque genere est causa omnium quae sunt illius generis*, et sur l'idée proclusienne de la chaîne des êtres (*catena aurea* ou *argentea*, aussi *seyra*). La première est comme un nœud indissoluble liant les secondes (les créés) au Premier, alors que la seconde chaîne unie les créatures entre elles[69].
3. La discussion du corollaire suivant: après l'interruption de l'influence de la lumière de Dieu sur la figure des choses créées, ces choses ne retiendraient plus aucun bien, mais passeraient au néant. L'argumentation est longue à partir de l'autorité des Pères (Damascène et Grégoire de Nysse) ainsi que de Boèce (*De hebdom. reg*. 1a). Finalement nous avons : *Proclus propositione 40 : 'Omnia quae ab aliqua causa procedunt praecedunt, quae a se ipsis ⟨subsistunt⟩ et habentia essentiam authupostaton, id est subsistentem'*[70]. Suit immédiatement une ligne du commentaire de la même proposition : *Quae a seipsis sunt et authupostaton, sunt seniora his quae ab alio* (éd. Boese, p. 24, 9–11).

3 Conclusion

Il m'est difficile de conclure mon propos qui ne surprendra personne et qui, sur le plan doctrinal, n'apporte pas grande chose. En vérité, il est surprenant de constater que la tout première thèse théologique d'un grand maître parisien, celle qui impose et soutient la suite de la spéculation néoplatonicienne est, avec quelques légères modifications, empruntée à Proclus. Mais je n'ai lu et examiné que quelques colonnes de beaux manuscrits de Charlier, trop peu pour avoir une idée sur le contenu de son *Commentaire* des quatre livres des *Sentences*. Je me limiterai donc à quelques observations.

---

68 Mazar., 958, f. 3va : *Secunda pars quod bonitas divina non commisceatur rebus patet. Divinus refluxus in nullo* (…). Cf. plus haut, texte à la note 44.

69 Mazar., 958, f. 3va : *Sequitur ultra quod bonitas essendi* (…). Elementatio *in pluribus locis*, cf surtout prop. 125.

70 Mazar., 958, f. 3va : *Sequitur ultra quod cessante influentia divini luminis*.

1. Les sources du *Commentaire* de Charlier sont déjà énumérées vers la fin de notre introduction. Il faut toutefois rappeler les principaux auteurs. Ce sont Aristote, Albert le Grand, Ps.-Denys l'Aréopagite, Proclus et le *Liber de causis* anonyme. Mais, lisant la *Question collative* et d'autres passages assez longs du Commentaire, je n'avait jamais l'opinion qu'Aristote participe aux débats, que les autres l'attaquent ou le défendent. Le Philosophe est là pour donner son opinion, un bout de phrase, une belle citation bien à propos, sortie des *Auctoritates*: la Bible des *artistae*. Celui qui mène le jeu s'appelle à présent Albert le Grand. Son héritage conserve tout: toutes les écoles de l'Antiquité, de Byzance, de Rome et de ses provinces. Il est donc sans cesse consulté et continue d'inspirer les universitaires. Grâce aux bons index de l'édition Coloniensis, il remplace avec succès les concordances manquantes: il a tout lu, tout noté et il est aujourd'hui plus intéressant que hier. Depuis que Saint Thomas les a unis au XIII^e^ siècle, on doit lire ensemble ces deux philosophes – Proclus et l'anonyme du *De causis*. Tous, ils continuent à être élèves du Maître Albert.
2. En préparant la présente contribution, j'ai gagné une ou deux convictions. La plus importante est celle-ci: avant de travailler sur Gille Charlier, j'aurais dû lire continuellement les grands œuvres d'Albert. J'aurais dû comparer «ma» question collative avec les grands écrits d'Albert, avec le *De bono*, la *Summa theologiae*, le *Commentaire des Sentences*, celui au *De divinis nominibus*. Aujourd'hui, je suis persuadé qu'un tel exercice m'aurait préparé à mieux comprendre Proclus.
3. Mes lectures parallèles, par exemple le bel ouvrage d'Alain de Libera intitulé *Métaphysique et noétique Albert le Grand*, m'ont appris ce qui se faisait et produit ailleurs, dans des écoles dominicaines allemandes, et qui restait très voisin des idées de Gilles Charlier, pourtant un chanoine cathédral. Telle est donc probablement la seule conviction positive de mon travail. Elle s'accompagne d'une interrogation supplémentaire: Gilles Charlier était-il en son temps le seul homme à Paris pour se battre de côté d'Albert et du néoplatonisme?

Annexe: Mentions nominales de Proclus dans le premier *Principium* de Gilles Charlier (ms. Mazar. 958)

1, fol. 2^rb^: Pars ⟨conclusionis⟩ quae dicit quod bonitas per essentiam arguitur per illud Matthei 19… Et Proclus in *Elementatione theologica*, propositione 121, dicit: Omne divinum essentiam habet bonitatem (Boese, p. 60).

2, fol. 2va: Sequitur ultra quod ⟨Dei bonitas⟩ tantum est una. Probatio. […] Ideo Aristoteles 5^{o} *Metaphysice*: substantia cuiuslibet rei semel est, et Proclus propositione 5: Omnis multitudo secunda est ab uno, et 111: Ab uno et ad unum procedit quod est ex propria monade (Boese, p. 4; propos. 110 comm., p. 56, 12–13).

3, fol. 2^{vb}: Et Proclus propositione 8: Omnia qualitercumque participantia bono praecedit quod prime bonum ⟨et quod⟩ nichil aliud est quam bonum (Boese, p. 7).

4, fol. 3va: Sequitur quod ista influentia ⟨boni⟩ res salvat in esse praeterquam eis commisceatur. Probatur prima pars: unitate omnia salvantur et dispersio unumquodque facit exire a substantia, habet Proclus, propositione 11 (Boese, propos. 13, comm., p. 10, 5–6).

5, fol. 3^{vb}: Ideo Proclus propositione 122: Omne divinum exemptum est ab hiis quibus providet, et in commento eiusdem dicit: Manens enim in suo uniali omnia replet sua virtute. Ideo actor *De causis* propositione 20: Prima causa, ait, regit res praeterquam commisceatur eis. (Boese, propos. 122 comm., p. 61, 5–6).

6, fol. 3^{vb}: Ex quo patet quod cathena aurea et seyra, ut Proclus loquitur, est indissolubilis, quoniam illa est nexus secundorum ad primum, quamvis argentea, quae est habitudo creatorum ad invicem, est solubilis.

7, fol. 3^{vb} Infero causa collationis habendae cum uno magistrorum meorum quod impossibile est creaturam fuisse ab aeterno probo sic primo ostensive… 2^{o}, impossibile est terminos creationis simul esse… 3^{o}, omne compositum est indigens partibus… sed omne citra Primum est compositum ex esse et quod est, Boethius *libro De ebdomadibus*… (fol. 4ra) 4^{o}, processio causalis facit differentiam secundum creaturam: in creatore est eadem ei, ut dicit Damascenus, 2° suarum *Sententiarum*; bonitas (unitas?) vero ex necessitate est natura prior numero. Ergo prius ⟨est⟩ ex creatura in creatore quam in seipsa. Igitur non potest fuisse producta ab aeterno. Ideo Proclus propositione 40: Omnia quae ab aliqua causa procedunt praecedunt quae a se ipsis ⟨subsistunt⟩ et habentia essentiam antipostaton (*lege* authupostaton), id est ⟨per se⟩ subsistentem. Et ibidem in commento: Quae a se ipsis sunt et antipostata (*lege* authupostata) sunt, seniora ⟨sunt⟩ hiis quae ab alio (Boese, comm. p. 24, 9–10). 5^{o}, si creatura posset ab aeterno fuisse, sequerentur quatuor inconvenientia. Primum, quod creatura non surgeret ex nichilo per creationem… secundum, quod in aliqua creatura potentia nullo ordine praecederet actum… tertium, quod esset possibile esse multitudinem actu infinitam… quartum, quod creatura haberet potentiam infinitam et inextinguibilem et ne aequaretur creatori in duratione, ut arguebat beata Katherina philosophis ad hoc respondere nescientibus. Probatur argumento Procli commentis propositionum 84 et 86. Arguit enim sic. Si indeficiens est hypostasis, potentia secundum quam ⟨est quod est et esse

potest⟩ est infinita. Si enim finita, deficeret aliquando et non sine defectu substantiae. Ergo semper ens est infinitum inextinguibile⟨m⟩, habens potentiam, existentiam indeficientem et operationem imminorabilem (Boese, propos. 84, comm. p. 44, 1–2 ; propos. 86, comm. p. 44, 4–5⟩ ;

8, fol. 4va : Ex quo sequitur quod ens et bonum ex aequo se habent secundum supposita, contra Platonem et Proclum, propositione 8, praeponente bonum enti in communitate. Et ibi patet falsitas opinionis Platonis… (Boese, p. 7).

Bibliographie

Manuscrits

Angers, Bibliothèque municipale, 204
Angers, Bibliothèque municipale, 205
Bruxelles, Bibliothèque royale, 11571–75
Paris, Bibliothèque Mazarine, 958
Paris, Bibliothèque Mazarine, 959
Troyes, Bibliothèque municipale, 778

Sources primaires

***, *Il Libro di ventiquattro filosofi*, éd. P. Lucentini, Milano, Adelphi, 1999; ***, *Le Livre des XXIV Philosophes*, trad., éd. et notes par F. Hudry, Grenoble, Jérôme Million, 1989.

Auctoritates Aristotelis, Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique, éd. J. Hamesse, Louvain / Paris, Publications Universitaires / B. Nauwelaerts, 1974.

Albert le Grand, *Metaphysica*, éd. B. Geyer, *Opera omnia*, éd. Colon. t. XVI.1, Münster, Aschendorff, 1960.

Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. W. Fauser, *Opera omnia*, éd. Colon. t. XVII.2, Münster, Aschendorff, 1993.

Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. P. Simon, *Opera omnia*, éd. Colon. XXXVII.1&2, Münster, Aschendorff, 1972–1978.

Aristote, *De sophisticis elenchis*, transl. Boethii, éd. B.G. Dod, *Aristoteles Latinus* VI.1–3, Leiden / Bruxelles, Brill / Desclée de Brouwer, 1975.

Aristote, *Metaphysica*, transl. Anonyma, éd. G. Vuillemin-Dim, *Aristoteles Latinus* XXV.2, Leiden, Brill, 1976.

Aristote, *Ethica Nicomachea*, transl. Roberti Grosseteste Lincolniensis, éd. R.A. Gauthier, *Aristoteles Latinus* XXVI 1–2, fasc. 3, Leiden / Bruxelles, Brill / Desclée de Brouwer, 1972.

Augustin, *De Trinitate*, trad., notes M. Mellet, Th. Camelot, introd. E. Hendrikx, Bibliothèque Augustinienne, *Oeuvres de saint Augustin* 15, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Averroès, *In Metaphysica*, Venezia, apud Junctas, 1562–1574 [repr. Frankfurt am Main, Minerva, 1962], vol. VIII.

Avicenne [Avicenna latinus], *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. S. Van Riet, Louvain / Leiden, Peeters / Brill, 1980.

Boèce, *De consolatione philosophiae ; Opuscula theologica*, éd. C. Moreschini, Munich / Leipzig, Teubner, 2000 [2e éd. 2005]

Boèce, *Quomodo substantiae*, dans *Boethius, De consolatione philosophiae ; Opuscula theologica*.

Boèce, *De sancta trinitate*, dans *Boethius, De consolatione philosophiae ; Opuscula theologica*.

Denys l'Aréopagite, *Dionysiaca – Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des œuvres attribuées au Denys de l'Aréopagite*, I–II, éd. Ph. Chevallier, Brugge, Desclée de Brouwer, 1937 [Faksimile-Neudruck in vier Bänden mit einem Nachwort von Martin Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989].

Heimeric de Campo, *Compendium divinorum*, dans Korolec 1967.

Heimeric de Campo, *Opera selecta*, 1, éd. R. Imbach, P. Ladner, Fribourg, Universitätsverlag, 2001.

Heymericus de Campo, *Tractatus de naturali veritatis catholice analesy*, dans *Heymericus de Campo, Opera selecta*.

Jean Gerson, *Œuvres complètes*, vol. I, Paris / Tournai, Desclée de Brouwer, 1960.

Jean Gerson, *Épîtres*, dans *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, vol. II : *L'Œuvre épistolaire*, Paris / Tournai, Desclée de Brouwer, 1960.

Jean Gerson, *Duae lectiones contra vanam curiositatem*, dans *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, vol. III : *L'Œuvre magistrale*, Paris / Tournai, Desclée de Brouwer, 1962.

Michel d'Éphèse, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln (†1253)*, vol. III : *The Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X*, éd. H.P.F. Mercken, Leuven, University Press, 1991.

Proclus, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, éd. H. Boese. Leuven, Leuven University Press, 1987; Proclus, *Éléments de théologie*, trad. introd. et notes par J. Trouillard, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1965.

Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, éd. H.D. Saffrey, Fribourg / Louvain, Société Philosophique / Éditions E. Nauwelaerts, 1954.

Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éd. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi (2a éd.) Torino / Roma, Marietti, 1971.

Sources secondaires

Calma, D. (2016) (éd.), *Neoplatonism in the Middle Ages. Vol. I: New Commentaries on Liber de causis* (*ca. 1250–1350*) ; *Vol. II: New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica* (*ca. 1350–1500*), Turnhout, Brepols.

Calma, D., Imbach, R. (2008), « A Fifteenth-Century Metaphysical Treatise : Preliminary Remarks on the *Colliget principiorum* of Heymericus de Campo », dans *Przegląd Tomistyczny* 14, p. 225–276.

Calma, D., Imbach, R. (2013), « Heymeric de Campo, auteur d'un traité de métaphysique. Étude et édition partielle du *Colliget principiorum* », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 80, p. 277–423.

Chappuis, M. (1993), *Le Traité de Pierre d'Ailly sur la Consolation de Boèce*, Amsterdam / Philadelphia, Grüner.

Doucet, V. (1939), « Magister Aegidius Carlerii († 1472) eiusque quaestio de immaculata conceptione b. Mariae Virginis », dans *Antonianum* V, p. 405–442.

Glorieux, P. (1960a), *Introduction générale*, dans *Jean Gerson, Œuvres complètes*, vol. I.

Glorieux, P. (1960b), *Essai biographique*, dans *Jean Gerson, Œuvres complètes*, vol. I.

Glorieux, P. (1969) « L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^e^ siècle », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 35, p. 65–186.

Gorochov, N. (1997), *Le collège de Navarre de sa fondation* (*1305*) *au début du XV^e^ siècle* (*1418*). *Histoire de l'institution, de sa vie intellectuelle et de son recrutement*, Paris, Honoré Champion, p. 609–610.

Hadot, P. (1999), « Conversio », dans Id., *Plotin, Porphyre. Ètudes néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, p. 37–42.

Hoenen, M.J.F.M. (2002), « Academic Theology in the Fifteen Century, The Sentences Commentary of Heymericus de Campo », dans P.J.J.M. Bakker, E. Faye, C. Grellard (éds), *Chemins de la pensée médiévale*, Turnhout, Brepols, p. 513–559.

Kaluza, Z. (1986), « Le *De universali reali* de Jean de Maisonneuve et les *Epicuri litterales* », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, p. 469–516.

Kaluza, Z. (1987), « La nature des écrits de Jean de Ripa », dans *Traditio* 43, p. 257–298.

Kaluza, Z. (1988), *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e^ et du XV^e^ siècles*, Bergamo, Lubrina.

Kaluza, Z. (1992), « La voix créatrice de Dieu. Remarques sur l'*Alphabetum* de Heimeric de Campo », dans H.J. Westra (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, Leiden, Brill, p. 439–468.

Kaluza, Z. (1995), « Les débuts de l'albertisme tardif (Paris et Cologne) », dans M.J.F.M. Hoenen, A. de Libera (éds), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden, Brill, p. 207–295.

Kaluza, Z. (1998), « Gerson critique d'Albert le Grand », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie* 45.1–2, p. 169–205.

Kaluza, Z. (2011) « Pater, paternitas », dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éds), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, p. 527–534.

Kaluza, Z. (2015), « *Supremum vale* : le discours de clôture du *Commentaire des Sentences* de Gilles Charlier », dans *Przegląd Tomistyczny* XXI, p. 327–345.

Korolec, J.B. (1967–1968), « *Compendium divinorum* Heimeryka de Campo w rkp. 695. Studia nad dziejami albertyzmu kolońskiego », dans *Studia mediewistyczne* 8, p. 19–75 et 9, p. 3–90.

Libera, A. de (1993), *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F.

Libera, A. de (1999) *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.

Libera, A. de (2005), *Métaphysique et noétique d'Albert le Grand*, Paris, Vrin.

Meersseman, G. (1933), *Geschichte des Albertismus. Heft I : Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, Paris, R. Haoula.

Meliadò, M., Negri, S. (2011), « Neues zum Pariser Albertismus des frühen 15. Jahr hunderts. Der Magister Lambertus de Monte und die Handschrift Brussel, Koniklijke Bibliotheek, ms. 760 », dans *Bulletin de philosophie médiévale* 53, p. 349–384.

Omont, H. (1919), « Inventaire des livres de Jean Courtecuisse, évêque de Paris et de Genève », dans *Bibliothèque de l'École des chartes* 80, p. 109–120.

Ouy, G. (1989), « Les premiers humanistes et leurs livres », dans A. Vernet (éd.), *Histoire des bibliothèques françaises. I – Les bibliothèques médiévales du VI^e siècle à 1530*, Paris, Édition du Cercle de la Librairie, p. 365–381 + Annexes de F. Bérard, p. 382–385 ; dans l'édition richement illustrée Paris, Promodis, 1989, p. 267–284 (sans Annexes).

Sullivan, T. (2011), *Parisian Licentiates in Theology, A.D. 1373–1500 : A Biographical Register. Vol. 2 : The Secular Clergy*. Leiden, Brill.

Swieżawski, S. (1963), « Les reflets des problèmes métaphysiques au Moyen Âge tardif dans le *Commentaire des Sentences* de Gilles Charlier († 1472) », dans P. Wilpert, W.P. Eckert (éds), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung : Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8.–6.9.1961* (Miscellanea mediaevalia 2), p. 732–742.

Swieżawski, S. (1961), « Note sur le *Commentaire des Sentences* de Gilles Charlier », dans *Mediaevalia Philosophica Polonorum* X, p. 77–86.

Toussaint, J. (1949), « Gilles », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Écclésiastiques*, t. XI, Paris, Letouzey et Ané, col. 1046–1050.

Vignaux, P. (1962), « L'Être comme perfection chez François de Meyronnes », dans Études d'histoire littéraire et doctrinale, Montréal, Institut d'études médiévales, p. 259–318.

Vignaux, P. (1976), « L'Être comme perfection chez François de Meyronnes », dans Id., *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, p. 253–312.

Zahnd, U. (2016), « Der Dank an die Meister. Anmerkungen zu einiger gratiarum actiones spätmittelalterlicher Sentenzenlesungen », dans A. Speer, Th. Jeschke (éds), *Schüler und Meister* (Miscellanea Mediaevalia 39), Berlin, de Gruyter, p. 81–105.

CHAPTER 16

Plato's *Parmenides* as Serious Game: Contarini and the Renaissance Reception of Proclus*

Barbara Bartocci
University of St Andrews

1 Play is Uncertain. "Doubt Must Remain until the End."[1] Ancient Interpretations of Plato's 'Parmenides'

From ancient times thru to today, the *Parmenides* has been considered the most baffling and puzzling of Plato's writings. Accordingly, it has stimulated and still stimulates a countless variety of interpretations.[2] At the beginning of his unfinished commentary on the *Parmenides*, Proclus offers an overview of the polarized opinions of his predecessors and contemporary authors on the subject matter of Plato's dialogue, especially of the second part. Some unnamed authors, presumably Albinus and, perhaps, Alexander of Aphrodisias, "referred the purpose of this dialogue to logical exercise," whilst others, Proclus tells us, considered the *Parmenides* as a mere eristic work.[3] Some elaborated an ontological reading of the dialogue, claiming that it dealt with Being.[4] The other major hermeneutic trend was metaphysical, or even better, theological, and it was the trademark of Neoplatonists, such as Plotinus, Proclus's master Syrianus and indeed Proclus himself. Apart from the peculiarities of each author, Neoplatonic metaphysical, or theological, interpretations shared the conviction that in the *Parmenides* Plato had exposed his metaphysical doctrine, in particular his Henology:

* I would like to express my sincere gratitude to Professor Andrea A. Robiglio for encouraging me to work on this subject, and to the anonymous reviewer for the insightful and constructive comments. I would like to point out that the aim of the present article is not to offer an exhaustive picture of the fortune of Plato's *Parmenides* from the Late Ancient period to the Renaissance, but to present only those aspects of the reception of the Platonic dialogue that contribute to the understanding of Contarini's position.

1 Caillois 1958, p. 7.

2 Barbanti and Romano 2002; Turner and Corrigan 2010.

3 Proclus, *In Parmenidem*, Book I, 630.34–635.25. The extant Proclus' commentary consists of seven books which cover Plato's dialogue up to the end of the First Hypothesis (141e7).

4 Proclus, *In Parmenidem*, Book I, 635.26–640.15.

© BARBARA BARTOCCI, 2019 | DOI:10.1163/9789004395114_018
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC-BY-NC

> Τοιοῦτον [*scil.* Συριανόν] δ' οὖν οἰόμενος [*scil.* διάλογος] εἶναι τὸν σκοπόν, οὔτε περὶ τοῦ ὄντος οὔτε περὶ τῶν ὄντων αὐτὸν εἶναι μόνων διετείνετο· συγχωρῶν δὲ εἶναι περὶ τῶν πάντων, ἠξίου προστιθέναι καθ' ὅσον ἑνὸς πάντα ἐστὶν ἔκγονα καὶ εἰς ἓν ανήρτηται πάντων αἴτιον, καί, ἵνα τὸ δοκοῦν εἴπωμεν, καθ' ὅσον πάντα τεθέωται· [...] τὸν Παρμενίδην τὸν τρόπον, κἂν περὶ τῶν ὄντων πραγματεύηται, καθ' ὅσον πάντα ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐστὶν αὐτὸν πραγματεύεσθαι.[5]

Through an allegorical exegesis of the hypotheses discussed in the second part of the dialogue, Neoplatonists elaborated on their theories of the three divine hypostases and of the offspring of the universe from the One transcending the Being. This metaphysical-theological interpretation, however, gives rise to some pressing questions. Firstly, does the character of Plato's eponymous dialogue depict the historical figure of Parmenides of Elea faithfully? In other words, did the person Parmenides really deal with Henology? Secondly, if this dialogue discloses Platonic metaphysics, why and how could Plato qualify the elucidation of it as a "game"?[6]

Proclus deems the dialogue a homage accorded by Plato to his predecessor Parmenides. For Proclus, Parmenides had grasped both the One which is superior to Being, as well as the One which is present together with all beings. Proclus also claims that by grasping the One that transcends all beings, and by displaying this One in his work, Plato had completed the ascent began by Parmenides. Now notwithstanding the highest importance of the subject matter of the dialogue, Proclus believes that Plato discussed it in a playful mode. Not however, as a childish pastime; on the contrary, as a "laborious game", a serious activity whose mode is from within outwards:

> Καὶ [οὐ] ταῦτα μόνον ἀπὸ τούτων λάβοις ἄν, ἀλλά καὶ ὅτι θεοειδὴς καὶ ὁ τρόπος ταύτης ἐστὶ τῆς ἐνεργεῖν, τὸ μὲν συνεκτικόν, ἑαυτὸ πρῶτον συνέχον, τὸ δὲ ἀναγωγόν, τὸ δὲ γεννητικόν ἑαυτὸ γεννῶν, καὶ ἐπὶ πάντων ὁμοιος· ὥστε καὶ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ κἀκεῖνο τὸ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν· θεῖον γὰρ {οὖν} δὴ καὶ τοῦτο, τὰς ἐμφανεῖς καὶ πολυμερίστους ἐνεργείας παιδιὰς καλεῖν· παίγνιον γὰρ θεῶν[7] καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστων, ὁπόσα κατὰ τὰς ἔξω προϊούσας αὐτῶν ἐνεργείας ὑφέστηκε· παιδιὰ μὲν οὖν διὰ ταῦτα πᾶς ὁ ἐξῆς λόγος πρὸς

5 Proclus, *In Parmenidem*, Book I, 640.16–645.8, here 641.1–14.

6 Plato, *Parmenides*, 137A–B (emphasis added): ⟨Παρμενίδης:⟩ ὅμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι, ἐπειδὴ καί, ὃ Ζήνων λέγει, αὐτοί ἐσμεν. πόθεν οὖν δὴ ἀρξόμεθα καὶ τί πρῶτον ὑποθησόμεθα; ἢ βούλεσθε, ἐπειδήπερ δοκεῖ *πραγματειώδη παιδιὰν* παίζειν, ἀπ' ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἕν ἐστιν εἴτε μὴ ἕν, τίχρὴσυμβαίνειν.

7 Cf. Plato, *Laws* 7, 803C.

> τὴν ἠρεμον αὐτοῦ καὶ ἡνωμένην τοῦ ὄντος νόησιν, πραγματειώδης δὲ ὅμως, ὅτι τῆς τῶν ὄντων ἅπτεται θεωρίας καὶ ανελίττει τὸ ἁπλοῦν τῆς ἔνδον νοήσεως, καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ νοήσεων οἷον ἐξάπλωσις καὶ τῆς ἀμεροῦς γνώσεως σπαραμγός.[8]

The metaphysical interpretations of Plotinus and primarily Proclus are legitimized by their conceptions of the progressive unveiling of truth in the history of philosophy, in which the figures of Parmenides and Plato were seen as interlocking rings in the linear chain of wisdom in which Plato had perfected that which his predecessor Parmenides had begun. In this unifying historical perspective, Parmenides was thus an appropriate spokesman for revealing the unique truth concerning the One.

2 Reading the *Parmenides* in the Renaissance

In the Middle Ages, the *Parmenides* was indirectly known through the quotations present in the Latin translation of Proclus' unfinished commentary, made by William of Moerbeke. Accordingly, the small number of Medievals who leafed through the folia of William's translation used the Proclian commentary for understanding the Platonic dialogue. Thus, they indirectly read it in the light of Proclus' theological interpretation.[9] Three of the six manuscripts preserving Proclus' text were owned by Nicholas of Cusa, whose strong interest in the *Parmenides* occasioned the first complete Latin translation of the hitherto partially known Platonic dialogue. At the request of Nicholas, indeed, George of Trebizond accomplished the translation in September 1459.[10] Initially, Nicholas mentioned only Proclus' theological interpretation of the dialogue, as emerges from some hints of *The Defense of Learned Ignorance* (1449) and then, when he

8 Proclus, *In Parmenidem*, Book V, 1032.7–1036.25, here 1035.27–1036.12.

9 Moerbeke's Latin translation dates to 1280–1286. According to Steel, it did not enjoy a wide circulation ("Quant à la traduction du commentaire sur le *Parménide*, nous croyons que ce texte n'a été accessible qu'à très peu de gens", in Steel 1982, p. 34*), as proposed instead by Klibanski 1943, p. 284–285. On William of Moerbeke's translation see Steel 1982 and Steel 1985.

10 George's translation of the *Parmenides vel de ideis* is preserved in a single copy at Volterra, Biblioteca Guarnacci, ms. 6201, fol. 61r–86v. "Con una certa semplicità", George tried to harmonize the logical and theological interpretations of the dialogue, by stating that "il vero argomento del dialogo è l'idea", therefore it is a logical work, "dell'Uno," thus it has a theological subject matter. He offered a rather superficial explanation of the dialectic game, as pointed out by Ruocco 2003, here p. 21–22.

became acquainted with Plato's actual text, he expressed his appreciation for the high logical value of the treatise.[11]

In 1464 Marsilio Ficino completed his own translation of the *Parmenides*, which was eventually printed in the 1484 edition of Plato's *Opera Omnia*. Then, between 1492 and 1494, Ficino composed a commentary on the *Parmenides*, published in the 1496 edition of his *Commentaries on Plato*. Some parts of Ficino's commentary on the *Parmenides* were indebted, albeit not slavishly, to Proclus, whose interpretation of the dialogue, however, was considered by Marsilio to be over literal. Whilst other chapters of Ficino's commentary showed the sign of his *querelle* with Pico della Mirandola on the possibility to harmonize the philosophy of Plato and Aristotle, which seemed incompatible on fundamental philosophical tenets such as the doctrine of transcendentals, the priority or the convertibility of One and Being.[12] Pico was firmly convinced of the concord between Plato—the real Plato freed by Neoplatonic encrustations—and Aristotle, on these fundamental philosophical issues. And in his metaphysical work *On Being and the One*, composed between October 1490 and March 1491, Pico endeavoured to demonstrate that Plato, like Aristotle, had identified the first Being with the One. In taking this approach, Pico refused the Neoplatonists' views that Plato had accepted, mainly in the *Parmenides*, an absolutely transcendent One above the Being. And, more generally, Pico refused the *arbitrariae et violentae* theological interpretations of the Platonic dialogue in favour of the dialectical exegesis.[13] The *Parmenides*, according to him, is a didactic "dialectical exercise" (*dialectica exercitatio*) which points to the highest entities, without however asserting anything positively about them:

---

11 On Cusano, Plato's *Parmenides* and Proclus' commentary on it see Steel 1982, p. 37*; Ruocco 2003, p. 10–12; Monaco 2012.

12 On Ficino and Plato's *Parmenides*, the secondary literature is vast. See at least Allen 1982; Allen 1986; Maimsheimer 2001; Lazzarin 2004 and Lazzarin 2005.

13 Pico allowed dialectic to play a propaedeutic role in achieving truth: *Quotusquisque noverit tractationem huiusmodi* [*scil. dialecticam*] *et evagationem ad veritatem adipiscendam esse necessariam*. (Pico, *Dell'ente*, ch. 2 *In quo quaerit ubi Plato de ente et uno sit locutus ostenditque illius verba favere potius sententiae dicenti unum et ens aequalia, quam his qui volunt unum ese ente superius*, p. 210, 23–25). These words recall to mind Aristotle's claim that the *Topics*, which is considered the Aristotelian treatise on dialectic *par excellence*, are useful not only for "intellectual training", but also for "the study of philosophical sciences [...] because the ability to puzzle on both sides of a subject will make us detect more easily the truth and error about the several points that arise" (Aristotle, *Topica*, I, 2, 101a34–35, p. 3–4). On Pico's *On Being and the One* see Boulnois 1995; Toussaint 1995.

> Contendunt Academici utrobique a Platone unum supra ens poni. Ego vero hoc de *Parmenide* primum dixero: neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur quicquam, tamen ad liquidum inveniri unde Platoni dogma istius modi ascribamus. Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. […] Quod enim Parmenides tractaturus est, tale est, si credimus Zenoni, ut non sit palam in multorum consessu a sene tractandum. At si, ut illi volunt, de divinis ordinibus, de primo rerum omnium principio agit, quae tractatio seni congruentior aut erubescenda minus? Sed citra omnem est controversiam, nisi nos Ipsos velimus fallere, id circa quod versaturus erat Parmenides dialecticum esse negocium.[14]

Ficino was among the Platonists who considered the *Parmenides* a *liber inter dogmaticos* [*libros*] in which Plato had covertly exposed his "dogma" concerning the superiority of the One above the Being. In fact Ficino held the opposite view to that of Pico, and claimed that in the *Parmenides*, Plato embraced the theology of all things. This clearly emerges since the very first pages of Ficino's *Argumentum* on the *Parmenides* where "Plato is envisioned as the prophet-philosopher-priest, the Moses speaking Attic Greek—in Numenius' famous phrase, who descends from philosophy's mount Sinai with the tablets of the *Parmenides* in his hands":[15]

> *In Parmenidem vel de Uno rerum omnium principio vel de Idaeis argumentum*. Cum Plato per omnes eius dialogos totius sapientiae semina sparserit […] universam in Parmenide complexus est theologiam, cumque in aliis longo intervallo caeteros philosophos antecesserit, in hoc tandem seipsum superasse videtur, et ex divinae mentis adytis intimoque Philosophiae sacrario celeste hoc opus divinitus deprompsisse. Ad cuius sacram lectionem quisquis accedet, prius sobrietate animi mentisque libertate se praeparet, quam attrectare mysteria coelestis operis audeat.

14 Pico, *Dell'ente*, ch. 2, p. 208,10–16; 210,26–212,5. This view was endorsed, almost a century later, by Jacques Charpentier, who considered the *Parmenides* a dialectical exercise under the guise of Socratic irony: *Dialogus hic* [*scil. Parmenides*]*, sicut Io. Picus Mirandula observavit, non tam ad docendum quid Plato sentiat, institutus est, quam ad aliorum opiniones notandas, sub ea ironia quae Socrati valde familiaris* (Carpentarius, *Comparatio*, p. 198). On Pico see Allen 1986.

15 Allen 1986, p. 434.

> Hic enim divinus Plato de seipso subtilissime disputant quemadmodum ipsum unum rerum omnium principium est, super omnia, omniaque ab illo.[16]

According to Ficino, in the first part of the dialogue, Plato showed the existence of the supreme Ideas. Whilst in the second part, he irregularly disseminated his metaphysical and theological dogmas about the intelligible world of the gods, and about the Ultimate One above them. However, Ficino's theological exegesis seems to clash with Parmenide's claim that the second part of the dialogue is a *ludus serius*. Ficino solves this apparent inconsistency by attributing Parmenides' words "serious game" not to the content, but rather to the dialectic or logical form of the dialogue:

> Ex verbis Socratis et Parmenidis atque Zenonis [Zenones *ed.*] senquentem disputationem colligimus fore opus grande et arduum pelagusque profundum, non tam propter ipsam dialecticam sive logicam dialogi formam quam propter subiectam huic materiam plurimum theologicam, alioquin minime decuisse tam magnificis verbis totiens hic praefari neque rursus deceret Pythagoricum senem nudam logicam pertractare [...] Quicquid hactenus disputatum est, longum est ad sequentia Theologicumque prooemium, ut merito et quod sequitur futurum sit profecto divinum. Non logica quaedam simplex absque ullo Philosophico sensu, ut quidam dubitaverunt ante Proclum [...] Ipse [*scil.* Proclus] Syrianum secutus in singulis verbis, singular putat latere mysteria, et quot sunt clausulae, ferme totidem esse numina. Ego vero mediam secutus viam, arbitror tantum saltem Theologiae subesse quantum admittit artificium, ut communiter dicitur, dialecticum, ideoque non ubique omnino continuatas, sed quandoque divulsas de divinis inesse sententias [...] Confirmemus tandem alio quodam Platonis ipsius testimonio, librum hunc non esse contentiosum, sed certe dogmaticum.[17]

In the *Parmenides*, under the guise of a dialectical, and, as it were, logical game (*sub ludo quodam dialectico et quasi logico*) aimed at training the intelligence, Plato points towards divine teachings and many aspects of theology. And, for Ficino, it is the dialectician's job to engage in this serious game, namely to exercise the *ingenium* in order to unveil the highest theological teachings. Thus,

16 Ficino, *In Parmenidem*, p. 1336–1337.

17 Ficino, *In Parmenidem*, ch. 37, p. 1153–1554.

the game, in the overall philosophical enterprise, is the facet of philosophical practice that is properly actualised in the understanding of those difficult truths which are grasped thru great difficulty, not only because of their paradoxical nature, but also, because "it was the custom of Pythagoras, Socrates, and Plato to cover the divine mysteries with figures and veils in all their works; to modestly cloak their wisdom (*dissimulare*); to jest seriously and to play most zealously (*iocari serio et studiosissime lùdere*)."[18]

The Ficinian conception of philosophical game is developed within Ficino's theory of the *prisca theologia*, which is best exemplified by Plato and, indirectly, by Parmenides, whom Ficino considered one of Plato's teachers. Even though Ficino was acquainted with Parmenides's poem, in Marsilio's hermeneutic the historical Parmenides leaves room for the Pythagorean Parmenides, who grasped "the reason underlying the Ideas", namely the One. Consequently, the Eleatic thinker and his interlocutors Zeno and Socrates were metaphorically interpreted by Ficino as the steps of Plato's gradual ascent to the One:

> Hoc in dialogo Zeno Eleates primo Parmenidis Pythagorici discipulus unum esse in sensibilibus probat, ostendens quod si haec multa essent, nullo modo unius natura participantia, errores plurimi sequerentur. Deinde Socrates Zenoni non repugnans quidem, sed cum Altius elevans ad considerationem unius et unitatum, quae in rebus intelligibilibus insunt, perducit ne in hoc uno quod sensibilibus insest, moretur. Ex hoc igitur ad Ideas investigandas perveniunt, in quibus rerum unitates consistunt. Postremo Parmenides ipse senior haudquaquam Socrati contradicens, sed inchoatam contemplationem eius absolvens, integram idearum explicat rationem.[19]

By placing Parmenides the person in the continuous line of the ancient-wisdom tradition, Ficino is allowed to merge into one coherent picture the historical figure of Parmenides of Elea with the character of the actual dialogue the *Parmenides*.

18 Ficino, *In Parmenidem*, p. 1337.
19 Ficino, *In Parmenidem*, p. 1137.

3 Gasparo Contarini's New Approach to Parmenides and the *Parmenides*

A thinker who holds that the *divinus Plato* is playing a game is Gasparo Contarini, who, however, in the *Compendium* only tells us that *Plato ludit* when he develops the antinomies in the second part of the *Parmenides*.[20] Since Contarini does not tell us much more, let us try to decide for what he might have meant.

In the seven books of the *Compendium* Contarini sketches the basic principles of the *prima philosophia sive sapientia sive theologia*. This contemplative discipline concerns the first Being or God, the supreme causes and principles of beings, as Contarini states in the first pages of the *Compendium*. In Book One, indeed, the Venetian Ambassador offers some preliminary remarks on the subject-matter and the epistemological status of first philosophy, which seem to echo the first two chapters of Aristotle's *Metaphysics*. The *prima philosophia*, says Contarini, is the noblest science since it has the most noble object of study, namely the first Being or God. And, moreover, it is the most certain science, even more certain than mathematics, since its subject matter is known by the intellect alone through the purest cognitive process, which does not involve sensible faculty and imagination. But the first Being, the supreme causes and principles of beings can be fully known only by God's unlimited intellect and not by men, whose essential epistemic limitations cannot be totally cancelled nor overcome, but only pushed forward by a purified intellect. Instead an impurified intellect, specifies Contarini, is more inclined to err and this happens mainly in two ways. Firstly, since the intellect depends upon the imagination and phantasms in performing its acts, the intellect can easily be led to consider time and place not as proper features of the media of knowledge or phantasms, as they indeed are, but rather as general features of all beings. And this objectification of the subject's conditions of knowledge carries with it the risk of regarding as not eternal and corporeal also eternal and incorporeal beings.[21]

---

20 Among his many writings collected in the 1571 *Opera* we find the *Primae Philosophiae Compendium*, whose final redaction dates from 1526ca and which was printed posthumously in Paris in 1556. In quoting the *Compendium* I will refer to the 1571 edition. On Contarini see Giacon 1960; Fragnito 1983; Fragnito 1988; Cavazzana Romanelli 1988; Gleason 1993; Rossi 2011 and Rossi 2013.

21 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 1, p. 100: *Primum quidem cum intellectus noster in quacumque actione intelligendi indigeat phantasia, ac in phantasmatibus sensibilium rerum, cuiusque etiam altissimae causae, veritatem contempletur; saepenumero id evenire consuevit, ut ea, quae sensibilium ac phantasmatum sunt, mixta putemus intelligibilibus entibus; eorúmque naturam more sensibilium perscrutemur. Inde fit, ut plurimi intel-*

But the intellect can fall into the opposite error of objectifying the forms of things, which the intellect itself abstracts from sensible matter. This second error, adds Contarini, is at the origin of the theory of Ideas.[22]

The internal structure of the other six books of the *Compendium* seems centred around two foci: the transcendentals, and the hierarchy of beings. Books Two and Three offer a concise doctrine of transcendentals, namely the transcategorial notions whose number Contarini fixed at four: Being and One are dealt with in book Two, whilst the following book takes into account Truth and Good.[23] Book Four treats the first Being insofar it is the principle of all things. And Books Five to Seven present the hierarchy of created beings.

In his treatment the transcendental Being at the beginning of the second book of the *Compendium*, Contarini approaches the issue concerning the way Being relates to beings by preliminarily surveying the answers offered by his predecessors. It is in this framework that, for the first time, Contarini refers to Plato's *Parmenides*, along with the *Sophist*, for introducing the Monistic views held by ancient philosophers. The ancient Monists fell in the same error as the upholders of the doctrine of Ideas since they presented men's way of knowing the reality as the structure of things in themselves and of the objective

---

ligere non queant aliqua entia esse, quae nusquam sunt; neque in aliquo temporis intervallo aut momento. Nam cum phantasmatibus immixtum sit tempus, ac locus semper adiunctus, at in illis veluti in speculis intueamur intelligibilia abstractaque entia, aegre disiungere valemus quod phantasmatum est, a rebus, quas in eis speculamur: ac si quis in speculo viridi seu rubeo homines, aedium aedificia, animantes brutas, caeteraque id genus intueretur, facile decipi posset, ac colorem speculi attribueret hisce rebus, quas in speculo intueretur. Adnitatur ergo philosophus purae veritatis contemplator ea, quae phantasmatum ac sensibilium sunt, secernere a natura rerum, quam in eis contemplatur.

22 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 1, p. 100–101: *Non minus impedimentum mens sibi praestare solet in veritate perspicienda, quam phantasia* [...] *Hinc de Ideis sententia ortum duxit. Nam cum intellectus apprehendat formam rei, quae a materia contracta est, ac propterea sensibilis absque affectibus materiae, quam facultatem habet tum ex vi interni luminis, intelligibilis inquam, tum ex natura sui, est nanque separatus a materia. Nonnulli existimavere talem quoque formam esse qualem eam intellectus intelligit. Necnon etiam asserverunt revera abstractas esse a materia sensibili, quia eo modo intellectus eas concipit. Videndum ergo atque diligenter in hisce sensibilibus rebus est perspiciendum rem, quae intelligitur, extra mentem existere, modum tamen intellectionis pendere a natura intellectus, in quo res intellecta recipitur, qui supra materiam est suaque vi ea, quae re coniuncta sunt, discernit, ac separat. Nec tamen propterea disiuncta sunt re quia intellectus separatim ac ut disiuncta percipit*.

23 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 108: *Id* [...] *quod secundum rem simplicissimum atque idem est* [...] *concipimus ipsum ut unum, modo ut ens, nonnumquam ut perfectum seu bonum, modo ut verum. Si qui stamen contulerit conceptionis hosce modos invicem, proculdubio intueri poterit conceptum entis, indivisionis rationem*. On the doctrine of transcendentals in the Middle Ages and, partly, in the Renaissance, see Aertsen 2012.

world. Ancient Monists not only accorded an extramental existence to universal notions formed by the intellect, among which are also the transcendentals such as Being and One. They also postulated the exact correspondence between the mode of being and existing of universals on the one hand, and their mode of being understood by the intellect on the other hand. An unpleasant outcome of this correspondist view was that the univocal predication of the term being with respect to all beings entailed the existence of a unique Being. But such an existence did not find any support in empiric knowledge since sensual perceptions testified instead to the existence of a multiplicity of beings.[24] Parmenides, who was highly esteemed by his contemporary *ut ex Platonis monumentis colligitur*, perfectly exemplifies this flawed approach to the transcendental Being. Since he only acknowledged the substantial predication of being, Parmenides assumed that of whatever being is predicated, that thing is an essence and is one, since essence is one and the same for everything. We would do well to note that, in presenting Parmenides' own opinion, Contarini silently abandoned Plato to quote instead a conventional metaphysical argument derived from Aristotle's exposition of the Parmenidean doctrine in the *Physics*:

> Addebat praeterea rationem Parmenides eiusmodi: quicquid praeter id, quod vere ens esset, poneretur esse, proculdubio non esse; atque non ens nihil esse. Ex quibus adsumptionibus effici putabat, ens tantum unum esse. Nam si plura entia essent, iam aliquid haberet esse, quod diversum esset atque alienum ab ente. Quapropter efficacissime comprobatum esse dicebat Parmenides huiuscemodi argumento, entia non esse multa; sed unum tantùm ens esse.[25]

24 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 102: *Quidam, ut licet intueri apud Platonem in Parmenide, ac itidem in Sophiste, cum sibi persuasissent eo modo res esse atque existere quo ab intellectu concipiuntur, putaverunt universalia, praesertim species ipsas rerum, sub quibus multa quin potius innumera individua continentur, per se existere in rerum universitate, earumque participatione individua in eis contineri atque harum appellationem nancisci. Quo effectum est ut cum Ens de omnibus praedicetur, pari modo etiam de ente enunciaverint: Ens scilicet unum esse, quod de omnibus entibus dicitur, a cuius participatione entia sunt et appellationem entis habent. Inde palam asseruerunt quamvis entia sensui plura ac infinita ferè videantur, unum tamen tantum modo Ens esse ab intellectu probe intelligi.*

25 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 102. Cf. Aristotle, *Physica*, I, 3, 186a22–b3, and, among Medieval authors who referred to it, see Thomas Aquinas, *In Physicam*, *lectio* 6.

The Venetian Ambassador shows the erroneousness of the Parmenidean strict Monism by proposing a series of absurdities deriving from it, e.g. *si omnia essent unum ens, omnium ergo eadem esset operatio*. Then, Contarini refuses Parmenides' view by introducing two key notions into his ontology. Firstly, claims Contarini, Parmenides confuses the epistemological and ontological levels by illegitimately according extramental existence to the forms or Ideas, when in reality they result from the intellectual process of abstraction. According to Contarini, universal notions and transcendentals do not exist independently of the mind, and differ with each other only conceptually. Therefore, Being and One are the same in reality and are not essentially convertible. Secondly, claims Contarini, having not acknowledged the analogy of being, Parmenides predicated being univocally and in doing so, he was in good company with some most recent unnamed authors, probably John Duns Scotus and his followers. For Contarini though being is predicated of all things by analogy of attribution: *Ens de entibus haud aliter quam analogice praedicari posse*.[26] Meaning, it is said secondarily of beings, whilst it is predicated in a primary sense of the first Being:[27]

> Rationes vero Parmenidis solvere non admodum difficile est. Nam neque universalia, aut ideae per se subsistunt à singularibus abstracta, quamvis eo modo a mente concipiantur. Haec nanque decipula ex eo est fonte erroris, quem plerumque intellectus nobis adfert, ut in priori libro iam exposuimus. Rationem etiam alteram diluere parvum negotium est. Nam et aliquod esse potest, quod tamen est praeter aliquod; quod vere est propter diversas rationes entis. Ac etiam si ens uno modo diceretur de entibus; illud quod esset praeter aliquod singulare ens, posset ipsum quoque sub ente contineri, ac de eo vere dici quod sit ens, sicut in homine

26 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 105.

27 Since this first Being does not fall under any of the categories, it cannot be defined, conceptualized, nor even named. This epistemological impossibility leads Contarini to endorse the Pseudo-Dionysian apophatic approach, and to affirm that the first, incomprehensible Being can only be contemplated through the divine silence of reason: Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 106: *Primum ens, quod vere est et in quo est plenitudo essendi* [...] *huiusmodi vero primum ens, quamvis inferius de ipso nonnulla dicere ac effari tentabimus, attamen, ut inquit Plato et caeteri omnes, qui elati viribus mentis alisque animi divinorum periti habiti sunt, a nobis minime intelligi, nedum dici potest quid, quale, quantumve in se sit, verum eo modo neque nomen neque conceptus ullus illius est, sed sacro silentio tantummodo venerandum est, atque excolendum. Eius nanque sedes ob splendorem nimium nobis inaccessa est. Ideo non amplius de eo nunc agatur: at posterius pauca quaedam.*

> et caeteris individuis, quae sunt eiusdem speciei, intueri licet [...] Ex quo liquet facile solvi posse argumenta, quibus posteriores quidam decepti a maioribus descivere posueruntque Ens univoce dici de entibus. Neque videntur revera distinxisse inter modum, quo ens dicitur de entibus, et eum quo genus dicitur de speciebus, quae sub eo continentur. Nam manifestum est illius, quod non univoce praedicatur, sed analogice.[28]

The Parmenides repeatedly featured in Contarini's *Compendium* is distinct from the eponymous character of the dialogue onto which Plato has foisted his own doctrines. Indeed, unlike many of his predecessors, especially ancient and Renaissance Platonists, when Contarini mentions Parmenides, he places the Eleatic thinker in the naturalist pre-Socratic tradition, rather than the Neoplatonic. And, with historical precision, he refers to Parmenides as representative of the metaphysical strict Monism, which he distinguishes from Melissus' physical strict Monism. But the Venetian Ambassador also repeatedly couples Parmenides and Platonists. He does not, however, consider them as exponents of any ancient-wisdom tradition, but rather as examples of the errors in which the human intellect tends to fall: *natura intellectus, in quo intellecta recipiuntur, plerumque nobis occasionem erroris adfert*. When Contarini addresses the transcendental One, he blames Parmenides and the Platonists for their erroneous univocal predication of being. Unlike the Eleatic, however, Platonists allowed the existence of non-being. It happens with the One which, from the Neoplatonists' doctrinal viewpoint, was non-being insofar as it was the simplest principle and, therefore, it was above Being, which they did not understand as simple but rather as compounded:

> Platonici vero, cum non dissentirent a Parmenide hac in parte, posuerunt ipsi quoque ens dici secundum unam rationem de entibus. Quamobrem ea, quae illius rationis expertia sunt, asseruerunt esse non entia, quibus tamen competat esse unum.[29]

And in addition to this error, Contarini held the Platonists culpable for not having recognised the analogical predication of One. Thus, they confused the transcendental One and the mathematical one, which falls under the category of quantity. Consequently, they rendered the One the principle of all beings:

28 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 103 and 105–106.
29 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 108.

> Unum nihil aliud significet quam ens indivisum ac ita videtur unum licet secundum rem nihil addat ad ens ipsum, addere tamen secundum rationem intellectuum seu conceptum indivisionis [...] dicimus unum eandem cum ente naturam significare, verum addere secundum rationem conceptum indivisionis, neque secundum rem aliud est esse et aliud esse indivisum, sed id, quod re est, idem non assequimur totum, neque perfecte unico conceptu mentis, verum pluribus nitamur conceptibus opus [...] De primo vero rerum omnium principio dicimus, quod quemadmodum est unum, non tanquam habens unitatem (sic enim sua ipsorum ratione in eo esset compositio) sed sicuti simplicissima unitas longe superexcellens unitates, quas nos intelligimus est.[30]

Despite the blameworthy doctrinal mistakes of the Platonists, Contarini gives Plato the merit for having attempted at understanding the metaphysical ground of reality by identifying the first principles and causes, although not in the correct way. Without these principles and causes, indeed, innumerable absurdities follow, as shown by Plato in the second part of the *Parmenides*. In reading the *Parmenides* and in referring to Parmenides, Contarini takes a different direction from that of the traditional logical and theological approaches. For him, a Plato *ludens*, via the narrative figure of Parmenides, had raised some deep metaphysical problems in the second part of the dialogue by developing the unsolved antinomies:

> In hisce [*scil.* rationibus] insanitas materiae apparet. Huius generis sunt omnes formae materiales, quae ea de causa sunt fatigabiles ac finitae, tandemque corruptibiles. A quarum ordine Aristoteles in octavo Physicorum vult eximere primum motorem eiusque argumentationis vim, qua hoc adstruit, si quis haec quae diximus, non animadverterit, proculdubio non attinget. Necnon etiam ea, quae in Parmenide Plato ludit, cum contraria elicere videatur ac sequi ostendat, si unum sit; si haec oscitans quispiam legerit, minime explicare poterit.[31]

30 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 108–109.

31 Contarini, *Primae Philosophiae Compendium*, Book 2, p. 113.

4 Conclusions

Ancient and Renaissance interpreters of the *Parmenides*, engaged themselves in the very laborious and serious game of philosophizing. The Ancient and Renaissance Neoplatonic conceptions of the progressive unveiling of truth in the history of philosophy made perfectly legitimate the theological interpretation of the *Parmenides*. In this unifying historical perspective, Parmenides and Plato were representative of a linear chain of wisdom and Plato was credited to have perfected that which his predecessor Parmenides had begun. Accordingly, Plotinus, Proclus and Ficino were allowed to merge into one coherent picture the historical figure of Parmenides of Elea with the character of the actual dialogue the *Parmenides*.

In his essay *Man, Play and Game*, Roger Caillois defines the domain of the game as "a restricted, closed, and protected universe: a pure space," and he claims that "the confused and intricate laws of ordinary life are replaced, in this fixed space and for this given time, by precise, arbitrary, unexceptionable rules that must be accepted as such and that govern the correct playing of the game."[32] For Ancient and Renaissance authors who considered Plato's dialogue as a logical or dialectical exercise, in the circle of game of the *Parmenides*, the rules of ordinary life, including logical laws, stepped aside for the rule of the game proposed by Parmenides and accepted by Zeno, Socrates and Aristotle, which consisted in considering "the implications of both assertion and denial of the hypothesis that the One is." The Plato-Parmenides of the dialogue never transgresses this rule—otherwise the game would be over—, whilst he often violates the rules of correct reasoning both by arguing fallaciously and by drawing contradictory conclusionis from the same premises.

Unlike his predecessors, Contarini, in his *Compendium*, did not commit himself to any specific philosophical school, but to the 'ratio naturalis' alone, which is the only philosophical authority he acknowledged. Thus we can say that Contarini dealt wisely, not tendentiously with the various philosophical traditions he encountered.[33] Not surprisingly, therefore, he did not endorse any of the traditional interpretation of that "laborious game" that is the *Parmenides*. Accordingly, under Contarini's pen Parmenides acquired a historical and philosophical autonomy. For Contarini, Parmenides and the *Parmenides*, as well as other ancient authors and their writers, were useful for introducing his fundamental metaphysical notions and, more generally, for exposing his original metaphysical system.

32 Caillois 1958, p. 7.

33 See Rossi 2013.

Bibliography

Primary Sources

Aristotle, *Topics*, ed. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Jacobus Carpentarius, *Platonis cum Aristotele in Universa Philosophia Comparatio. Quae hoc Commentario, in Alcinoi Institutionem ad eiusdem Platonis doctrinam, explicatur*, Parisiis, ex officina Iacobi de Puys, 1573.

Gasparo Contareni, *Primae Philosophiae Compendium*, in Id., *Opera*, Paris, apud Sebastianum Nivellium, 1571, p. 96–177.

Marsilio Ficino, *In Parmenidem*, in Id., *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576.

Plato, *Parmenides*, ed. J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1903.

Giovanni Pico della Mirandola, *Dell'ente e dell'uno*, eds R. Ebgi, F. Bacchelli, Milano, Bompiani, 2010.

Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillame de Moerbeke, Tome I: Livre I à IV*, ed. C. Steel, Leuven-Leiden, Leuven University Press-Brill, 1982.

Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillame de Moerbeke, Tome II: Livres V à VII et Notes marginals de Nicolas de Cues*, ed. C. Steel, Leuven-Leiden, Leuven University Press-Brill, 1985.

Proclus, *In Platonis Parmenidem commentaria*, *Tomus I libros I–III continens*, eds C. Steel, C. Macé, P. d'Hoine, Oxford, Clarendon Press, 2007.

Proclus, *In Platonis Parmenidem commentaria*, *Tomus II libros IV–V continens*, eds C. Steel, A. Gribomont, P. d'Hoine, Oxford, Clarendon Press, 2009.

Secondary Sources

Aertsen, J.A. (2012), *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Brill.

Allen, M.J.B. (1982), "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides", in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12, p. 19–44.

Allen, M.J.B. (1986), 'The second Ficino-Pico controversy: Parmenidean Poetry, eristic and the one' in G.C. Garfagnini (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze, Olschki, vol. 2, p. 417–455.

Barbanti, M. and Romano, F. (eds) (2002), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti dell III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio–4 giugno 2001*, Catania, Cuecm.

Boulnois, O. (1995), "La concorde et la métamorphose. Transcendance et convertibilité des transcendentaux chez Pic de la Mirandole", in B. Pichard (ed.), *Fine folie ou la catastrophe humaniste. Étudesur les transcendantaux à la Renaissance*, Paris, H. Champion, p. 85–99.

Caillois, R. (1958), *Man, Play, and Game*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press.

Cornford, F.M. (1939), *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & co.

Giacon, C. (1960), "L'aristotelismo avicennistico di Gaspare Contarini", in E. Gilson, M.-T. d'Alverny, P.O. Kristeller (eds), *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (*Venezia, 12–18 settembre 1958*), Firenze, Sansoni, p. 109–119.

Gleason, E.G. (1993), *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, University of California Press.

Fragnito, G. (1983), "Contarini, Gasparo", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1983, available on line (accessed on 1st March 2017) at http://www.treccani.it/enciclopedia/gasparo-contarini_%28Dizionario-Biografico%29/.

Fragnito, G. (1988), *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della Cristianità*, Firenze, Olschki.

Klibansky, R. (1943), "Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. A chapter in the History of Platonic Studies", in *Medieval and Renaissance Studies* 1, p. 281–312.

Lazzarin, F. (2004), "L'Argumentum in Parmenidem di Marsilio Ficino", in *Accademia: revue de la Société Marsile Ficin* 6, p. 7–34.

Lazzarin, F. (2005), "L'ideale del 'severe ludere' nel pensiero di Marsilio Ficino", in *Accademia*: *revue de la Société Marsile Ficin* 7, p. 61–78.

Maimsheimer, A. (2001), *Platons Parmenides und Marsilio Ficinos Parmenides-Kommentar. Ein kritischer Vergleich*, Amsterdam-Philadelphia, Griiner.

Monaco, D. (2012), "Nicolò Cusano e il Parmenide di Platone", in *Annuario Filosofico* 28, p. 479–494.

Rossi, P.B. (2011), "*Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti*: Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini (†1542)", in L. Bianchi (ed.), *Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols, p. 317–389.

Rossi, P.B. (2013), *"Vita activa/vita contemplativa*: L' ideale etico e civile di Gasparo Contarini (†1542), patrizio veneziano e cardinale", in A. Fidora, A. Niederberger, M. Scattola (eds), *Phronêsis—Prudentia—Klugheit: das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit; Matthias Lutz-Bachmann zu seinem 60. Geburtstag*, Porto, Brepols, p. 203–226.

Ruocco, I. (2003), *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze, Olschki.

Toussaint, S. (1995), *L'esprit du Quattrocento. Le* De Ente et Uno *de Pic de la Mirandole*, Paris, H. Champion.

Turner, J.D., Corrigan, K. (eds) (2010), *Plato's Parmenides and Its Heritage*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2 vols.

Index of Manuscripts

Angers
Bibliothèque municipale
204 442
205 441, 442

Aosta
Seminario maggiore
71 (*olim* Ai° D 20) 49

Avranches
Bibliothèque municipale
232 330

Bologna
Biblioteca Universitaria
1180 (2344) 20

Bruxelles
Bibliothèque royale de Belgique
271 364
11571–11575 454

Cambridge
Gonville and Caius College Library
509, 2 219
Peterhouse
121 134, 138, 142, 144
143 135, 136, 142, 145
152 12, 135, 136, 137, 142, 146
206 330

El Escordial
Real Biblioteca de San Lorenzo
h. 11.1 209, 210, 215, 217, 218, 230, 238, 241–245

Erfurt
Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha
CA 4° 236 306, 307, 308

Evreux
Bibliothèque municipale
79 78

Firenze
Biblioteca Medicea Laurenziana
Plut. 83.27 78
Biblioteca Nazionale Centrale
Conv. Soppr. A. VI. 437 73, 75, 76, 80–89, 91, 95–107, 109–115
Conv. Soppr. G. 4. 355 212
Conv. Soppr. G. 4. 853 330

Leipzig
Universitätsbibliothek
1435 314

London
Wellcome Historical Medical Library
3 20

Madrid
Biblioteca Nacional
489 78

Milan
Biblioteca Trivulziana
764 50

Oxford
Balliol College Library
112 78
232 78
Bodleian Library
Auct. F. 5. 28 78
Digby 67 79
Lat. misc. c. 71 330
Selden Supra 24 4, 64, 120
Magdalen College Library
192 78
Merton College Library
79 131
140 78
243 131
261 125, 132
276 133
281 125
285 133

Paris
Bibliothèque de l'Arsenal
349 154, 162
Bibliothèque de la Sorbonne
119 164
567 164
Bibliothèque Mazarine
958 442, 444–451, 453–459
959 441, 442
3456 153, 159, 162, 176–177
3458 162
3459 162
3460 162
3461 162
Bibliothèque Nationale de France
lat. 3237 154, 163
lat. 3572 330, 331
lat. 3804A 331
lat. 6296 163
lat. 6298 154, 156, 157, 162, 165, 166
lat. 6318 163
lat. 6319 51, 155, 162, 167, 168
lat. 6322 163
lat. 6323 156, 162, 168–170
lat. 6325 152, 157, 162, 170–172
lat. 6506 78, 154, 163
lat. 6569 164, 172, 173
lat. 6636 163
lat. 6734 397, 400, 413
lat. 6791 163
lat. 7193 154, 163
lat. 8802 154, 158, 162, 173–175
lat. 12951 164
lat. 12953 163
lat. 14704 154, 164
lat. 14719 164
lat. 15815 165
lat. 15819 165
lat. 16082 78, 115, 152, 153, 164
lat. 16083 153, 164
lat. 16084 78, 115, 153, 164
lat. 16088 152, 153, 158, 162, 175–177
lat. 16525 53, 54
lat. 16635 153, 164
lat. 17232 24
lat. 17341 396, 403, 404, 405

Praha
Knihovna metropolitní kapituly
L 27 315
L 45 314
Knihovna Národního muzea
V C 42 310, 311, 314, 316
Národní knihovna České republiky
III F 10 330

Reims
Bibliothèque municipale
864 78

Tours
Bibliothèque municipale
247 78

Troyes
Médiathèque du grand Troyes
778 442
959 53, 54

Uppsala
Universitetsbibliotek
C 595 78
C 639 306

Vaticano (Città del)
Biblioteca Apostolica Vaticana
Vat. lat. 175 62, 63, 66
Vat. lat. 1041 78
Vat. lat. 2081 78
Vat. lat. 4301 73, 75, 76, 80–89, 91, 95–107, 109–114
Vat. lat. 5988 20
Vat. lat. 6771 73, 75, 76, 80–89, 91, 95–107, 109–114

Venezia
Biblioteca Nazionale Marciana
Lat. VI, 1 (2821) 212

Zagreb
Knjižnica Metropolitana
97 78

Index of Ancient and Medieval Authors

Adam Bocfeldius 20, 23, 121, 145, 155, 167, 168
Adam Bocfeldius (Ps.) 7, 12, 117, 123, 145, 147, 212, 231, 248, 270, 296, 306
Adam de Marisco 121
Aegidius de Priches 442, 444
Aegidius Carlerii 8, 9, 11, 438–444, 446, 448–459, 463, 464
Aegidius Romanus 126, 136, 145, 153, 211, 214, 227, 236, 237, 246–250, 263, 284, 289, 441
Alanus ab Insulis 4, 11, 51–55, 58, 59, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 164, 173
Albertus Magnus 5, 7–9, 11, 12, 48, 56, 57, 62, 67, 70, 74, 116, 118, 132, 133, 141, 146, 159, 164, 180–214, 217, 227, 232–236, 239, 246, 270, 271, 296, 306, 322, 335–343, 347, 349, 350, 362, 365, 370, 371, 374, 375, 378, 382, 390, 392, 395, 396, 401–408, 410, 411, 417, 433, 436, 437, 439–441, 451–455, 457, 459, 461, 463, 464
Albumasar (Abū Maʿshar Jaʿfar ibn Muḥammad ibn ʿUmar al-Balkhī) 198, 201
Alcuinus 436
Alexander Aphrodisiensis 32, 158, 159, 171, 174, 329, 466
Alexander Halensis 70, 71, 116, 323, 441
Alexander Neckam 4, 11, 57–60, 65, 69, 120
Alfarabi (Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī) 36, 49, 56, 66, 76–78, 103, 104, 105, 112–114, 129, 130, 139, 155, 158, 162, 165, 168, 171, 173, 198, 260, 355, 396, 412, 413, 439, 441
Alfredus de Sareshel (Anglicus) 4, 47–50, 60, 61, 65–69, 120, 157, 169, 188
Algazel (Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī) 36, 56, 99, 111, 181, 198, 276, 277, 298–300, 307, 451
Alhazen (Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn al-Haytham) 131, 132
Alkindi (Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Isḥāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī) 2, 171
Amalricus de Bena 395
Ammonius 329, 336, 337, 347
Anastasius Bibliothecarius 397, 398, 401, 407
Andreas de Burgariis de Janua 165
Andronicos de Rhodes 32
Angelomus Luxoviensis 43
Anonymus
  Artium Magister (*Quaestiones super lib. Ethicorum*) 330, 347
  Erffordensis 212, 233, 289–291, 296, 322
  Magister Artium (*Lectura in Ethicam nouam*) 331–333, 347
  Sectator philosophie 211, 283, 284, 286, 291, 292, 296
  Super libellum 211, 212
Anselmus Cantuariensis 464
Apuleius 89, 390
Aristoteles 4, 5, 7, 9, 11, 17, 18, 25–27, 31–33, 36–39, 42–50, 58, 59, 61–63, 65, 67–69, 71, 76, 84, 87–92, 95, 98, 100, 106, 109, 110, 112–114, 116, 120, 121, 124, 129–131, 133, 142, 144, 146–148, 151–155, 159, 161–165, 170, 171, 174, 178, 180–182, 187, 188, 190–192, 198, 201, 203, 206, 213, 215–221, 240, 246–250, 252, 253, 255–257, 260, 261, 266, 274, 275, 281, 290, 293, 296–300, 307, 308, 317, 318, 322, 327–350, 354–356, 359, 360, 362–365, 367, 370, 374, 375, 386–388, 392, 429, 439–442, 445, 447, 449–462, 469, 473, 475, 478–481
Arnaldus de Saxo 352
Arnulfus Provincialis 123, 124
Aspasius 462
Auctoritates Aristotelis (Iohannes de Fonte) 274, 275, 296, 298, 337, 347, 359, 365, 367, 372, 374, 445, 447, 456, 459, 461
Augustinus Hipponensis 8, 18, 42, 82, 83, 85, 89–92, 96, 97, 101, 105, 106, 111, 114, 116, 162, 185, 194, 195, 203, 256, 266, 277, 293, 364, 365, 371, 380, 390, 412, 414, 429, 441, 450, 461
Avempace (Abū Bakr Muḥammad Ibn Bājja) 36, 356
Avendauth (Abraham ibn Dāwūd) 48, 56, 57, 66, 68, 69, 120

Aveorres (Abū ʾl-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd) 6, 12, 23, 31, 32, 45, 83, 84, 95, 99, 100, 106, 110–114, 116, 129, 130, 147, 154, 161, 163, 164, 171, 188, 192, 198, 206, 220, 240, 242, 246, 255, 272–278, 282, 283, 285–290, 292, 293, 296, 298, 299, 308–311, 317, 322, 337, 355, 356, 359, 362, 364, 365, 369, 371, 415, 422, 439, 441, 447, 462
Avicebron (Abū Ayyūb Sulaymān ibn Yaḥyā ibn Gabirol) 4, 87, 101, 106, 109, 112, 113
Avicenna (Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh Ibn Sīnā) 47, 48, 56, 57, 59, 60, 66–68, 70, 100, 103, 106, 111, 114, 120, 129, 139, 147, 158, 159, 162, 174, 198, 234, 235, 244, 254, 260, 261, 263, 264, 266, 280, 336–338, 340, 342, 347, 355, 362, 369, 412, 435, 439, 441, 448, 451, 456, 462

Bartholomeus Anglicus 352
Bartholomeus de Messina 144
Bernardus Claraevallensis 389
Bernardus Silvestris 45
Bertholdus de Moosburg 7, 8, 11, 12, 74, 75, 76, 81, 82, 86, 87, 92, 116, 119, 140, 335, 336, 344–347, 349–351, 353, 370, 376, 378–392, 394–437
Boethius (Anicius Manlius Severinus) 9, 12, 27, 31, 32, 125, 132, 159, 161, 162, 231, 245, 246, 278, 353, 355, 367, 371, 373, 382, 386, 387, 391, 414, 417, 425, 437, 441, 442, 444, 448, 458, 460–463
Boethius de Dacia 12
Bonaventura de Balneoregio 70, 71, 72, 116, 266, 297, 441
Burgundio Pisanus 47, 330, 348, 350

Chalcidius 24
Chrysostomus Iavellus Canapitius 11, 17, 25, 26, 36, 42, 45, 299, 411
Costa ben Luca 66, 156, 159, 167

Daniel de Morley 49, 68
Dante Alighieri 350
David de Dinanto 48
Diego Hurtado de Mendoza 215
Dominicus Gundissalinus 47, 49, 51, 55–57, 62, 66, 68, 171
Durandus de Sancto Porciano 374, 441

Eckhardus de Hocheim (Meister Eckhart) 74, 117, 118, 349, 350, 370, 378, 379, 392, 393, 436
Euclides Alexandrinus 63
Eustratius Nicaenus 7, 10, 90–92, 116, 118, 119, 327–331, 333–351, 355, 387, 437, 441

Ferrandus Hispanus 365
Francisco Suárez 248, 480
Franciscus de Mayronis 207, 448, 464

Galenus (Claudius) 46
Galileo Galilei 374
Gaspar Contarenus 9, 466, 473–481
Georgius Trapezuntius 468, 481
Gerhardus Cremonensis 4, 46, 47, 49, 50, 51, 57, 61, 63, 66, 163, 187
Gilbertus Porretanus (Pictavensis) 21
Giovanni Battista Bernardo 370, 371
Giovanni Pico della Mirandola 375, 469, 470, 480, 481
Godefridus de Aspall 219
Godefridus de Fontibus 234, 248, 249, 250
Gregorius Nazianzenus 401, 402
Gregorius Nyssenus 397, 421, 458
Gregorius I papa (Magnus) 430
Gualterus Burlaeus 335, 343, 348, 349
Guglielmo da Lucca 21
Guido Terreni 343
Guillelmus de Alvernia 75, 83, 117, 119, 142
Guillelmus de Conchis 44
Guillelmus de Leus 12, 13
Guillelmus de Moerbeka 7, 20, 33, 63, 117, 144, 145, 266, 295, 355, 366, 368–370, 372, 373, 375, 410, 434, 462, 468, 480
Guillelmus de Ockham 70, 117, 299
Guillelmus de Vorillon 439
Guillelmus Hispanus 145
Guillelmus Lucensis 21, 44

Henricus Aristippus 47, 65
Henricus Bate de Mechlinia 7, 8, 335, 344, 345, 348, 352–372, 374, 375
Henricus de Gandavo 6, 209, 210, 214, 215, 223–229, 233–235, 237–240, 246–251, 258, 260–263, 265, 266
Henricus de Gandavo (?) 217–222, 240, 241, 244, 245

Henricus de Gandavo (Ps.) 117, 211–213, 231, 245, 247, 270, 287, 297, 306
Henricus de Geismar 7, 306–308, 315, 322
Henricus de Harclay 362, 373
Henricus Seuse 393
Hermes Trismegistus 63, 96, 382
Heymericus de Campo 9, 248, 249, 439, 440, 454, 462–464
Hieronymus de Moravia 150
Hieronymus Pragensis 301
Honorius Augustodunensis 8, 394–397, 434
Hugo de Sancto Victore 19, 21, 42, 44, 333

Iacobus Carpentarius 470, 480
Iacobus Venetus 20, 47
Iohannes Arsen de Langenfeld 7, 312, 314
Iohannes Blund 120
Iohannes Chrysostomus 402, 411, 412
Iohannes Damascenus 49, 55, 66, 162, 198, 458, 460
Iohannes de Atrio 442
Iohannes de Capitaneis de Vitedonio 165
Iohannes de Dacia 123, 149
Iohannes de Fonte *v. Auctoritates Aristotelis*
Iohannes de Mallingys 211, 233, 248, 284–286, 290–297, 311
Iohannes de Nova Domo 439, 440, 463
Iohannes de Ripa 463
Iohannes de Wylre (Gulch) 303
Iohannes Duns Scotus 6, 12, 70, 117, 215, 251–266, 269, 441, 476
Iohannes Gerson 438, 439, 449, 462–464
Iohannes Hispanus 66
Iohannes Hus 7, 308, 309, 313, 314
Iohannes Krosbein 298
Iohannes Lorber de Cassel 306
Iohannes Maioris (Haddingtonus Scotus) 42, 45
Iohannes Mesue (Yuhanna ibn Masawayh) 55
Iohannes Peckham 70, 126, 127, 147, 149, 330
Iohannes Philoponus 329, 337, 348, 359
Iohannes Sarracenus 186, 408, 410
Iohannes Scottus Eriugena 8, 19, 60, 66, 355, 372, 394–398, 401, 408, 410–412, 415, 418–421, 424, 426–428, 430–432, 434–437
Iohannes Scythopolis 401, 407
Iohannes Wenck de Herrenberg 299
Iohannes Wyclif 322
Iohannitius (Abū Zayd Ḥunayn ibn ʾIsḥāq al-ʿIbādī) 171
Isaac Israeli 362, 372
Isidorus Hispalensis 55, 142

Kalonymus ben Meira 277

Lambertus de Monte 439, 464
Liber XXIV philosophorum 66, 75, 78, 79, 118, 119, 156, 179

Macrobius 24, 27, 97, 416, 417, 423, 425
Marcus Toletanus 52, 69
Marsilio Ficino 9, 374, 390, 469–472, 479–481
Martianus Capella 24, 47, 131, 158, 162, 174
Martin Luther 464
Matthias de Knin 311–314
Mauritius de Portu Hibernicus (Muiris Ó Fithcheallaigh) 264
Maximus Confessor 396, 397, 399, 401–414, 421, 435, 437
Michael Ephesius 119, 350, 452, 453, 462
Michael Scotus 129
Moses Maimonides 57, 84, 104, 105, 192, 198, 199, 206, 265, 277, 278, 289, 296, 297, 439, 441

Nicolaus Ambianensis 78, 82, 117
Nicolaus Damascenus 49, 66
Nicolaus de Argentina 299
Nicolaus de Cusa 9, 10, 385, 390, 395, 397, 436, 437, 440, 468, 469, 480, 481
Nicolaus de Lyra 22

Origen 396, 411
Ovidius (Publius Naso) 163

Paulus (Apostolus) 8, 12, 31, 75, 76, 95, 96, 97, 365, 369, 381, 382, 414, 432, 441
Petrus Abaelardus 333, 348
Petrus Blesensis 163
Petrus de Alliaco 440, 441, 449, 463
Petrus de Alvernia 135, 136, 145, 146, 343, 348
Petrus de Alvernia (Ps.) 178, 211, 233, 291, 297, 440
Petrus de Prussia 181, 206

Petrus Iohannis Olivi 42, 43, 362, 372
Petrus Lombardus 25, 27, 71, 83, 117, 185, 197, 203, 206, 417, 441–443
Petrus Steinbecke 307, 308, 315
Philippus Cancellarius 66, 190, 203, 248, 333, 348, 480
Plato 4, 7, 9, 11, 32, 87–92, 100, 111, 118, 142, 144, 172, 181, 201, 255, 327, 329, 331–336, 338–344, 346, 347, 349, 350, 353–356, 362, 365–367, 372, 374, 375, 387, 388, 392, 414, 437, 441, 442, 461, 466–481
Plinius 142
Plotinus 9, 367, 463, 466, 468, 479
Porphyrius 17, 27, 32, 161, 251, 266, 329, 347, 463
Prokop de Kladruby (Cladrub) 313, 315

Radulphus Brito 7, 211, 248, 287, 288, 291–295, 297, 311, 342, 343, 348
Richardus Clive 146
Richardus de Sancto Victore 45
Richardus Rufus Cornubiensis 207
Robertus Kilwardby 7, 126, 127, 148, 330, 335, 348
Rogerus Bacon 12, 17, 72, 117, 119, 121, 147, 210, 212, 218, 247, 248, 270, 287, 296–298, 300, 306
Rolandus Cremonensis 59, 71

Shelomoh Ibn Labi 57
Sigerus de Brabantia 6, 7, 10, 135, 146, 211, 232, 235, 236, 247, 249, 268–275, 277–279, 282–285, 288–299, 309–311, 316, 317, 322, 323, 359, 366, 368, 372, 440
Simon de Tišnov 11, 308–314, 316
Simplicius 329, 348
Stephanus Tempier 7, 12, 293, 295, 298
Syrianus 9, 18, 43, 466, 471

Themistius 167
Theodoricus Carnotensis 203
Theodoricus de Vriberg 8, 87, 119, 268, 299, 350, 356, 370, 381, 391, 392, 395, 401, 415, 422–434, 436, 437
Theodorus Studita 8, 396–398, 405–408, 414, 416, 421, 431, 436
Thomas de Aquino 5–7, 10–12, 33, 38–40, 42, 43, 62, 76, 85, 91, 118, 126, 130, 131, 135–137, 142, 145, 146, 153, 155, 157, 159, 165, 187, 194, 196, 203, 206–209, 211–214, 216, 217, 219, 221, 232, 233, 244, 247, 249, 250, 252–254, 258, 260, 265, 268, 269, 271, 273, 275, 277–285, 289, 291, 293, 296–300, 306, 309, 311, 322, 336, 338, 341–343, 348–350, 353, 355, 359, 360, 361, 364, 365, 368, 372, 373, 377, 383, 385, 389, 407, 434, 437, 439, 441, 457, 459, 462, 475
Thomas de Sutton 131, 136
Thomas Eboracensis 4, 11, 70, 72, 74–77, 79–92, 95, 118, 119, 214, 216, 249, 274, 299, 335, 336, 342, 346, 348, 361, 373, 402, 408–410, 412, 437
Thomas Gale 398
Thomas Gallus 21, 402, 408–410, 434
Thomas Wilton 362, 374

Ulricus Engelberti de Argentina 362, 373, 378, 395, 401–403, 405, 407, 410, 434
Urso de Salerno 55

Index of Modern Authors

Adams, L. 209
Adamson, P. 370, 373
Aertsen, J.A. 207, 223, 233, 238, 247, 248, 298, 375, 392, 435, 474, 480
Agamben, G. 69
Aiello, A. 234, 248
Allen, M.J.B. 398, 435, 436, 469, 470, 480
Allen, P.S. 127, 128, 147
Allen, P. 398, 435
Alverny, M.-Th. d' 48, 49, 51, 52, 60–62, 66, 69, 120, 133, 147, 397, 398, 412, 435, 481
Amerini, F. 215, 248, 249
Anawati, G. 278, 297
Andersson, D. 370, 373
Andrews, R. 266
Antolin, G. 215, 248
Anzulewicz, H. 5, 12, 181, 184, 188–190, 195, 199, 202, 205, 206, 207
Arnzen, R. 371
Atucha, I. 42, 43, 464

Bacchelli, F. 480
Backes, I. 205
Badio, I. 224, 226, 246, 247, 266
Baeumker, C. 60
Bakker, P.J.J.M. 274, 297, 463
Balić, C. 266
Baneu, A. 211, 212, 233, 248, 271, 284, 285, 296, 297
Barach, C.S. 60, 66
Barbanti, M. 466, 480
Barbarić, C. 266
Bardenhewer, O. 52, 55, 66, 71, 117
Barker-Benfield, B.C. 48, 67
Bartocci, B. 1, 9, 10
Bastiaensen, A. 18, 42
Bataillon, L.-J. 19, 42, 216, 248
Battagliero, G. 1
Bauer, M. 462
Baumgarten, A. 187, 207
Bazán, B.C. 297
Beaujouan, G. 126, 147
Beccarisi, A. 117–119, 349, 350, 373, 391, 434, 437
Beierwaltes, W. 74, 117, 192, 207, 394, 427, 435, 436
Berchman, R.M. 2
Bermon, P. 281
Bertola, E. 62, 63, 66
Bertolacci, A. 60, 67
Beyer de Ryke, B. 352, 373
Bianchi, L. 2, 10, 12, 25, 42, 268, 298, 481
Biard, J. 25, 42
Biffi, I. 250
Birkenmajer, A. 121, 147, 178
Blair, A. 370, 373
Boccaccio 457
Bodewig, M. 266
Boese, H. 117, 266, 295, 297, 348, 370, 372, 373, 434, 446, 449, 450, 457–462
Bolyard, C. 362, 373
Borgo, M. 211, 248, 297
Bos, E.P. 70, 117, 349
Bossier, F. 322, 330, 348
Bougerol, J.G. 274, 297
Boulnois, O. 1, 2, 8, 42, 43, 49, 66, 250, 265, 377, 378, 389–391, 469, 480
Boulègue, L. 25, 42
Boureau, A. 42, 126, 147
Bourgain, P. 301
Braakhuis, H.A.G. 18, 45
Brams, J. 322
Brenet, J.-B. 268
Brumberg-Chaumont, J. 20
Brînzei, M. 22, 43
Burger, M. 205
Burnett, C. 46–50, 67, 120, 121, 147, 435
Busse, A. 347
Bušelić, S. 266
Bäumker, C. 118
Bérard, F. 464
Bürke, B. 116, 296, 322

Caffarena, J.G. 216, 229, 249
Caiazzo, I. 4, 10, 120, 159
Callois, R. 466, 479, 480
Callus, D.A. 74, 75, 117
Calma, D. 3, 6, 10–13, 17, 18, 34, 42, 43, 47, 52, 70, 117, 120, 124, 147, 149, 151, 155, 165, 179, 209, 210–212, 233, 248–250, 270–272, 278, 282–285, 295–299, 306, 311, 322, 369, 373, 433, 440, 463, 464

Camelot, Th. 461
Cantelli, S. 24, 43
Caparello, A. 187, 207
Čapkun-Delić, P. 266
Carmody, F. 371
Carrier, J. 67, 123, 149, 210, 246
Carron, D. 12, 13
Castaldi, L. 436
Cathala, M.R. 462
Catto, J.I. 148
Cavazzana Romanelli, F. 473
Cavigioli, J.-D. 266, 434
Celano, A. 348
Chappuis, M. 440, 463
Charpentier, J. 470
Cheneval, F. 437
Cheng, A. 18, 43
Chenu, M.-D. 23, 43
Chevallier, Ph. 371, 434, 462
Chlup, R. 354, 357, 365, 367, 373, 419, 435
Châtelain, E. 65, 126, 147
Clarke, P.D. 123, 133–138, 142, 148
Coccia, E. 69, 358, 373
Cocteau, J. 28, 43
Connochie-Bourgne, C. 352, 373
Contamine, G. 30, 43
Conti, A.D. 349
Cook, W.R. 313, 322
Coralba, C. 70
Cordonier, V. 240, 248, 250
Cornford, F.M. 481
Corrigan, K. 466, 481
Costa, I. 211, 248, 297, 330, 338, 341–343, 347–349
Counet, J.-M. 6, 12, 70, 260, 262, 266
Courtine, J.-F. 376, 377, 391
Creytens, R. 119
Crouse, R. 415, 435
Crowley, Th. 211, 248
Côté, A. 268, 280, 298

D'Amico, C. 436
D'Ancona, C. 18, 33, 43, 46, 50, 56, 62, 67, 71, 72, 74, 80, 117, 187, 207, 209–212, 217, 231, 247, 270, 298
d'Hoine, P. 367, 373, 480
Dahan, G. 19, 22, 32, 42, 43
Daiber, H. 276, 298
Daley, B.E. 43, 44
De la Mare, A.C. 48, 67
De Smet, D. 266
De Smet, J.M. 392
de Vaux, R. 55, 59, 60, 69, 412, 435
de Vyver, V. 361, 372
Decorte, J. 226, 247, 248, 250, 266
Del Barrio, S. 350
Denifle, H. 65, 126, 147
Derrida, J. 374
Dewender, Th. 374
Di Liscia, D.A. 147
Di Segni, D. 70
Dodds, E.R. 369, 373, 420, 434
Dombart, B. 116
Donati, S. 215, 219, 248, 249, 270, 274, 284, 298
Dondaine, H.F. 23, 30, 43, 215, 249, 396, 401, 408, 435
Doucet, V. 442, 463
Dreyer, M. 117, 266
Drossaart, H.J. 66
Dubouclez, O. 362, 374
Dufal, B. 25
Duin, J.J. 215, 216, 249
Dulong, M. 178
Dunne, M. 435–437
Dunphy, W. 235, 247

Ebbesen, S. 215, 249
Eckert, W.P. 379, 391, 464
Elders, L.J. 297
Emden, A.B. 133, 136, 144, 148
Erismann, Ch. 327, 349, 395, 420, 435
Erler, M. 375
Ernout, A. 28, 43
Etzkorn, G. 266

Faes de Mottoni, B. 379, 391
Fakhry, M. 278, 298
Fattori, M. 370, 374
Fauser, W. 116, 205, 211, 246, 296, 461
Faye, E. 463
Federici Vescovini, G. 148, 352, 374
Fidora, A. 49, 56, 57, 62, 67, 68, 187, 207, 481
Filthaut, E. 205
Finamore, J. 2
Fioravanti, G. 67
Flasch, K. 378, 379, 381, 385, 388, 392, 436

Fletcher, J.M. 124, 130, 148
Foehr-Janssens, Y. 373
Fragnito, G. 473, 481
Franceschini, A. 178
Freddoso, A.J. 85, 118
Freudenthal, G. 49, 68
Friedman, R.L. 362, 374

Gal, G. 266
Galle, G. 23, 43
Galluzzo, G. 215, 248, 249
Galonnier, A. 69
Gardet, L. 278, 298
Garfagnini, G. 480
Garrod, H.W. 127, 128, 147, 148
Gastaldelli, F. 21, 44
Gauthier, R.-A. 331, 332, 342, 347, 349, 461
Geoffroy, M. 1, 2, 31, 45, 209
Gersh, S. 1, 67, 117, 250, 267, 300, 327, 349, 367, 374, 375, 392, 414, 435
Geyer, B. 205, 382, 390, 461
Geyser, J. 118
Giacon, C. 473, 481
Gibson, S. 124, 148
Gilson, E. 203, 207, 265, 266, 481
Gleason, E.G. 473, 481
Glorie, F. 116
Glorieux, P. 302, 303, 322, 438, 439, 462, 463
Goering, J. 408, 437
Gordon, W. 224, 234
Goris, W. 233, 248
Gorochov, N. 439–441, 463
Goulet, R. 67, 117
Goulet-Cazé, M.-O. 17, 43, 44
Goy, M. 437
Grabmann, M. 72, 118, 210, 215, 216, 249, 379, 392
Gregory, T. 421, 435
Grellard, C. 463
Gribomont, A. 480
Griffel, F. 276, 298, 299
Guagliardo, V.A. 209, 247
Guldentops, G. 7, 8, 11, 247, 250, 355, 356, 358–360, 362, 367, 369, 372, 374
Gy, P.-M. 19, 42

Hackett, M.B. 126, 148
Hadot, I. 367, 374
Hadot, P. 389, 455, 463
Hamesse, J. 274, 296, 298, 347, 348, 370, 372, 374, 461
Hankins, J. 370, 374
Harvey, S. 180
Hasse, D.N. 57, 59, 67, 68
Hechich, B. 266
Heidegger, M. 8, 376, 377
Hendrikx, E. 461
Hess, C.R. 209, 247
Highfield 122, 127, 133, 148
Hissette, R. 371
Hoenen, M.J.F.M. 440, 463
Hoffmann, Ph. 1, 2
Holtz, L. 21, 45, 147, 149, 323
Honnefelder, L. 206, 207, 350
Hossfeld, P. 116, 205
Hottois, G 437
Houser, R.E. 208
Hudry, F. 54, 65, 66, 68, 75, 78, 79, 118, 167, 179, 461
Hugo, V. 371, 375
Husserl, E. 390, 392
Häring, N.M. 52, 53, 65, 68
Hödl, L. 196, 207

Imbach, R. 1, 8, 12, 42, 69, 117–119, 266, 268, 274, 280, 295, 298, 299, 309, 322, 349, 377–380, 392, 430, 434, 435, 437, 440, 462–464
Iremadze, T. 207

Jacquart, D. 55, 68
Jansen, B. 372
Janssens, J. 57, 266, 373
Jeck, U.R. 116, 207, 391, 433
Jeschke, Th. 465
Jindráček, E. 269, 299
Jourdain, A. 52, 55, 68
Judy, A.G. 348
Jung, E. 301
Jurić, I. 266

Kaeppeli, Th. 119
Kaluza, Z. 1, 8, 9, 11, 12, 248, 437–441, 444, 449, 454, 464
Karfík, F 370, 373
Keen, E. 352, 375
Kejř, J. 305, 313–315, 323
Kelley, F. 266

Ker, N.R. 68, 130, 133, 148
Kessler, E. 147
Kibre, P. 142, 150
King, E. 2, 8, 12, 70, 209, 301
Klein, L. 70
Kleineidam, E. 306, 323
Klibansky, R. 379, 392, 468, 481
Klima, G. 269, 299
Kluxen, W. 266
Kobusch, Th. 374, 375, 389, 392
Koch, J. 379
Kogan, B.S. 276, 299
Kolbet, P.R. 43, 44
Korolec, J.B. 462, 464
Korošak, B. 266
Kotwick, M.E. 32, 44
Krause, K. 5, 12, 183, 195, 207
Kraye, J. 68, 374
Krieger, G. 266
Kristeller, P.O. 31, 44, 481
Kuksewicz, Z. 268
König, J. 373, 375
König-Pralong, C. 42, 43, 214, 249, 280, 299, 464
Kübel, W. 205, 206, 347
Kühn, W. 390, 392

Laarmann, M. 216, 226, 249
Lacombe, G. 152, 161–164, 178
Ladner, P. 462
Lafleur, C. 32, 44, 67, 118, 123, 149, 210, 246
Langlois, L. 391
Lawell, D. 434
Lazzarin, F. 469, 481
Le Goff, J. 352, 375
Leader, D.R. 122, 126, 149
Leedhma, E. 149
Lehmann, P. 398, 435
Leinsle, U. 184, 207
Libera, A. de 67, 70, 92, 118, 123, 124, 149, 268, 294, 299, 327, 329, 334, 336–340, 346, 349, 355, 375, 378, 379, 381, 392, 434, 439, 448, 454–456, 459, 463, 464
Lobrichon, G. 24, 44
Lohr, Ch. 55, 68
Longpré, E. 73, 74, 75, 118
Lovatt, R. 122, 128, 149
Lucentini, P. 394, 396–399, 434, 436, 461
Ludueña, E. 394, 395, 413, 432, 436
Lulofs, E.L.J. 66
Luna, C. 236, 246
Luttringhaus, P.-B. 208
Lutz-Bachmann, M. 481
López-Farjeat, L.X. 68

Machetta, J.M. 436
Macken, R. 215, 216, 229, 246, 249
Macé, C. 480
Madec, G. 187, 207
Maga, M. 165, 179, 211, 233, 249, 297
Magnard, P. 49, 66, 251, 252, 265
Maimsheimer, A. 469, 481
Mainoldi, E.S. 395, 411, 436
Malgieri, M.E. 6, 11
Mandonnet, P. 206
Mandosio, J.-M. 47, 48, 50
Maniglio, M. 70
Marcil, G. 266
Marenbon, J. 67, 147, 396, 420, 436
Marlasca, A. 211, 232, 247, 297, 310, 322, 323, 372
Marmura, M.E. 276, 299
Martijn, M. 373
Martin, C.T. 127, 149
Martin, G.H. 127, 133, 148
Martin, H.-J. 44
Massa, E. 379, 391, 392, 394, 395
Maurach, G. 68
Maurer, A. 235, 247
Mauriège, M. 70
McConica, J.J. 148
McDonald, L.M. 32
McEvoy, J. 412, 435, 436, 437
Meersseman, G.G. 439, 440, 464
Meijer, P.A. 117, 118, 349
Meilland, J.-M. 266
Meillet, A. 28, 43
Meirinhos, J. 374
Meliadò, M. 74, 118, 210, 249, 295, 299, 439, 464
Mellet, M. 461
Mendelsohn, A. 121, 147
Mercken, H.P.F. 116, 330, 348, 349, 462
Meyer, C. 150, 208
Minio Paluello, L. 178, 353, 369, 375
Miolo, L. 4, 5, 10, 12, 13, 137, 149, 153, 158, 179
Modrić, L. 266

Mohele, H. 350
Mojsisch, B. 92, 116, 207, 299, 375, 391, 433, 434
Montalverne, I. 266
Moos, M.F. 279, 297, 378, 434
Moreschini, F. 246, 371, 444, 448, 462
Moulin, I. 1, 17, 44
Muckle, J.T. 66, 372
Munk, S. 277, 297
Murano, G. 126, 149
Möhle, H. 266

Nanni, S. 266
Narbonne, J.-L. 391
Nardi, B. 207, 268
Negri, S. 209, 233, 249, 439, 464
Neil, B. 398, 435
Nemeth, C. 21, 44
Niederberger, A. 49, 55, 56, 68, 187, 207, 481
Niewöhner, F. 207
Numenius 470

O'Keefe, J.J. 18, 44
O'Meara, J.J. 66, 435, 436, 437
Ohlmeyer, A. 205
Opsomer, J. 418, 420, 434, 436
Otte, J.K. 50, 65, 68
Otten, W. 436
Otto, A. 123, 149
Ouy, G. 440, 464

Pagnoni-Sturlese, M.R. 116, 336, 347, 349, 391, 401, 433, 434, 436
Palazzo, A. 350
Parkes, M.B. 68
Paschetto, E. 379, 392
Pasnau, R. 269, 299
Pattin, A. 48–52, 54, 57, 66, 76, 117, 151, 162, 165, 179, 206, 207, 247, 265, 297, 348, 372, 434, 436
Paulus, J. 216, 249
Pavlíček, O. 301
Pearson, J.H. 51, 52, 69
Perfetti, S. 67
Pergamo, B. 266
Perkams, M. 333, 349, 375, 436
Perler, D. 85, 118, 299
Pfaff, R.W. 149
Piccione, R.M. 375, 436
Pichard, B. 480
Piché, D. 293, 294, 296, 299
Pickavé, M. 207, 216, 217, 226, 239, 249, 250
Pinchard, B. 49, 66, 265
Piron, S. 42, 43, 295, 299
Pluta, O. 299
Poirel, D. 1, 3, 11, 21, 29, 44, 333, 349
Poortman, E.L.J. 49, 66
Porro, P. 117–119, 209–212, 214–216, 223, 227, 232, 234, 250, 251, 261, 267, 270, 300, 349, 370, 375, 437
Pouliot, F. 281, 300
Powicke, F.M. 127, 149
Pratsch, Th. 398, 436
Prezioso, F. 266
Punzi, A. 70, 73, 118, 391, 434
Putallaz, F.X. 266, 268, 299

Rand, E.K. 391
Randi, E. 25, 42, 298
Raynal, C. 47
Rehn, R. 434
Reilly, J.P. 81, 83, 85, 118
Reinhold, I. 266
Retucci, F. 4, 10, 74, 82, 87, 89, 90, 92, 100, 116, 118, 274, 286, 335, 336, 348–350, 367, 391, 408, 409, 412, 433, 437
Rigo, C. 184, 189, 192, 198, 207
Robiglio, A.A. 2, 246
Romano, F. 466, 480
Roques, R. 21, 44, 435
Rorem, P. 21, 44
Rosellon, A. 246
Rosini, R. 266
Rossi, P.B. 473, 479, 481
Rubino, E. 47, 65, 69
Rudolph, U. 85, 118, 274, 276, 299
Ruh, K. 74, 118
Ruiz de Loizaga, S. 266
Ruocco, I. 468, 469, 481
Ryan, W.F. 68

Saccenti, R. 330, 350
Saco Alarcón 266
Saffrey, H.-D. 42, 48, 69, 71, 74, 75, 118, 211, 247, 297, 373, 462
Samaran, C. 65, 126, 147
Sannino, A. 70, 75, 83, 119, 382, 391, 392, 433
Scattola, M. 481

Schmidt, B. 206
Schmidtke, S. 299
Schmitt, C.B. 68, 370, 375
Schmutz, J. 25, 42, 43, 45
Schooner, H.V. 215, 249
Schoonheim, P. 49, 65, 69
Schupp, F. 49, 66
Schäfer, O. 266
Senner, W. 208, 374
Sharpe, R. 123
Siedler, D. 433
Simon, P. 206, 433
Sirat, C. 31, 45
Slotemaker, J. 25, 45
Šmahel, F. 314, 323
Smalley, B. 23, 45
Smidt van Gelder-Fontaine, R. 67
Sojscher, J. 437
Solère, J.-L. 42, 43, 49, 66, 69, 265
Sorabji, R. 334, 349, 350
Speer, A. 25, 43, 70, 206, 298, 374, 375, 392, 435, 465
Spunar, P. 303, 323
Steel, C. 91, 119, 223, 247, 250, 327, 350, 352, 359, 364, 367, 368, 372, 375, 418, 420, 434, 437, 468, 469, 480
Steele, R. 72, 119, 211, 247, 270, 297, 300
Steffan, H. 434
Stirnemann, P. 156, 166
Streeter, B.H. 133, 149
Sturlese, L. 70, 75, 87, 116–119, 207, 336, 345, 347, 349, 350, 352, 356, 370, 375, 378, 379, 391–394, 397, 401, 414, 433, 434, 436, 437
Suarez-Nani, T. 248, 250, 422, 437
Swieżawski, S. 439, 441–443, 457, 464
Switalski, B. 117
Szilágyi, K. 49, 69
Székely, I. 7, 10, 11, 212, 233, 250, 295, 296, 306, 314, 322
Söder, J.R. 205

Tamer, G. 298, 299, 300
Tautz, I. 116, 391, 433
Tavuzzi, M. 26, 45
Taylor, R. 2, 46, 49, 50, 54, 57, 67, 69, 71, 78, 79, 151, 211
Tellkamp, J.A. 68
Teske, R.J. 83, 119, 226, 247
Tester, S.J. 391
Theobald, C. 32, 45
Thijssen, J.M.M.H. 18, 45
Thomasset, C. 68
Thomson, R. 48, 57, 58, 59, 65, 69, 120, 123, 125, 128–131, 133, 139, 141, 144, 145, 149, 150
Thorndike, L. 142, 150
Toussaint, J. 439, 464
Toussaint, S. 469, 481
Tracey, M.J. 330, 350
Treserra, F. 81, 119
Trifogli, C. 270, 300
Trizio, M. 327–329, 334, 340, 350
Trouillard, J. 295, 297, 418, 419, 432, 437, 446, 450, 462
Tuzzo, S. 70

Vajda, G. 52, 69
Van de Vyver, E. 361, 372
van den Bergh, S. 296
van Oppenraay, A.M.I. 67
Van Steenberghen, F. 211, 250, 270, 300
Vanhamel, W. 247
Vasiliu, A. 69
Verbeke, G. 298
Verger, J. 122
Vezin, J. 44
Vignaux, P. 377, 390, 393, 440, 448, 464
von Wille, D. 26, 45
Vuillemin-Diem, G. 181, 208, 461

Watson, A.G. 68, 148
Wegener, L. 374
Weijers, O. 5, 10, 21, 23, 45, 67, 122, 124, 147–150, 248, 298, 301, 303, 323
Weisheipl, J.A. 124, 150, 196, 205, 208
Westra, H.J. 463
Wicki, N. 348
Wieland, G. 330, 350
Wielockx, R. 234, 248
Willoughby, J. 123
Wilpert, P. 69, 464
Wilson, G. 224, 233, 234, 246, 250, 266
Wippel, J.F. 250, 302, 323
Wittgenstein, L. 376
Woolf, G. 373, 375

Yuhanna ibn Masawayh 55

Zahnd, U. 439, 441, 442, 465
Zahora, T. 57, 69
Zalta, E.N. 248
Zavattero, I. 1, 7, 10, 42–43, 331, 346, 347, 351, 391, 433, 464
Zimmermann, A. 208, 215, 216, 219, 250
Zimmermann, M. 28, 45
Ziolkowsky, J. 350
Zonta, M. 69
Zwaenepoel, J.P. 211, 215, 247, 297
Zycha, J. 116, 371, 390